BERNARD CHARBONNEAU

Teilhard de Chardin

prophète d'un âge totalitaire

essai



ÉDITIONS DENOËL

BERNARD CHARBONNEAU

Teilhard de Chardin

prophète d'un âge totalitaire

essai

ÉDITIONS DENOËL

AU LECTEUR

Encore un ouvrage sur le P. Teilhard, va penser celui qui découvrira ce petit livre. Et une fois de plus, le malentendu commencera. Car le propre des écrits du P. Teilhard est de susciter le dithyrambe, ou plus rarement la condamnation, stéréotypés. Le personnage du Père a pris les dimensions du mythe, et contre son mythe le contenu objectif d'une œuvre ne peut rien. Au contraire, je me suis efforcé de la lire, ce qui me conduira à la citer; mon lecteur m'excusera si j'abuse des citations, elles sont nécessaires : pour dissiper les nuées de sa légende, dans la plupart des cas, il suffit de laisser l'auteur parler. Et c'est ainsi qu'à la lumière de ses écrits, éloges et critiques me sont apparus comme le produit d'un *contresens*. Pour les progressistes et les intégristes qui se partagent la grande famille chrétienne et post-chrétienne, le P. Teilhard est admirable ou haïssable pour une même raison : parce qu'il met l'accent sur l'homme et sa liberté plutôt que sur Dieu et sur l'Eglise. Or

une lecture, même rapide, de ses écrits fait découvrir le contraire; que si la doctrine teilhardienne glorifie la Matière élémentaire, ou l'Esprit originel et final, entre l'une et l'autre elle laisse précisément échapper l'homme et sa liberté : non pas l'Espèce humaine, mais la personne et son prochain.

C'est donc — pour me situer dans des catégories reconnues — le souci des valeurs progressistes, qui m'oblige à reprendre la critique des intégristes. J'essaierai d'abord, à partir des principales œuvres, de montrer pourquoi l'homme n'a plus sa place dans la logique d'un système aussi fermé. Et, à partir de ses lettres de guerre, comment cette négation de la personne humaine n'est pas seulement la conclusion abstraite d'une démarche intellectuelle, mais la réaction spontanée d'une sensibilité très particulière, exclusivement tournée vers le Tout et l'Absolu. Je chercherai le pourquoi du succès du P. Teilhard et de son mythe, fondé sur un aussi parfait contresens. Et pour conclure, je poserai la question que soulève à son insu un système qui se veut la réponse définitive à l'interrogation humaine. Là aussi il me semble que la mémoire du Père est victime d'un malentendu. Son public l'admire parce qu'il le réconcilie avec l'Univers et avec son temps, alors que son vrai mérite devrait être de nous forcer à repenser les terribles problèmes d'une Humanité en mutation. A cette aube de l'an 2000, Dieu, plus que jamais,

s'est évanoui dans l'Infini. Et si nous n'avons plus de Père, nous n'avons plus de Mère : nous ne pouvons plus compter sur la Nature. L'homme est adulte; il doit désormais penser et décider par lui-même. Mais est-il de force à se supporter orphelin ?

CHAPITRE PREMIER

Le mythe et le système

1. — *LE MYTHE TEILHARD DE CHARDIN.*

Le P. Teilhard est à la mode. Ses œuvres qui, de son vivant, circulaient sous le manteau dans de petits cercles d'intellectuels catholiques, paraissent maintenant sous le patronage d'un comité réunissant les noms de M. Toynbee, André Malraux et de la reine Marie-José d'Italie. Le *Phénomène Humain* s'est vendu comme un roman de la Série Noire, et l'ouvrage de vulgarisation de Claude Cuénot sur Teilhard de Chardin est un *best-seller*. Une fondation Teilhard de Chardin se préoccupe de rassembler tout ce qui le concerne. La grande Presse, la TV remplacent les feuillets polycopiés, et le nom de Teilhard de Chardin apparaît dans les endroits les plus inattendus, et pour finir, ce réprouvé trouve asile dans les manuels scolaires.

Sauf une minorité d'intégristes d'extrême droite

ou d'extrême gauche, il fait l'unanimité. Les milieux les plus divers l'invoquent. Si le gros des lecteurs se recrute chez les catholiques, les protestants sont également séduits, et un professeur de théologie lui consacre une thèse[1]; pourquoi, à défaut du thomisme, ou même de l'Evangile, l'œcuménisme ne se ferait-il pas sous son signe ? M. Senghor, à *Présence Africaine,* voit en lui le Karl Marx de la nouvelle Afrique; et une revue qui se propose de faire la synthèse des fusées et des tables tournantes en fait son patron. En effet, pourquoi l'inspiré qui a découvert la « spiritualité de la Matière », ne serait-il pas aux origines d'une nouvelle Magie ? Car Tradition et Progrès peuvent également trouver leur compte dans une pensée dont le propre est de réunir le Tout. Le savant y découvrira la Science, avec quelque chose en plus, que la prophétie seule pouvait apporter. Sans doute disciple du Père au double titre de catholique et de physicien, Jean Charon, dans son livre *La Connaissance de l'Univers*, n'hésite pas à voir dans les théories du P. Teilhard rien de moins que la synthèse définitive de la Philosophie, de la Science et de la Religion.

Si le P. Teilhard a réussi la synthèse, jusqu'à lui impossible, de la Mystique et de la Science, il a également réconcilié la droite et la gauche. La

1. G. Crespy.

gauche n'a aucune raison de récuser cette théologie du progrès; et pourquoi la droite se méfierait-elle d'une pensée aussi ouvertement spiritualiste ? Quant au centre, il peut s'y rallier depuis qu'un pontife plus nuancé gouverne l'Eglise. Aussi, à l'extrême gauche, Michel François, dans l'*Observateur*, peut avancer sans crainte que la pensée du P. Teilhard « n'exige pour être acceptée, aucune concession d'ordre religieux de la part du non-chrétien ». En effet, quand le P. Teilhard identifie au Christ le point Oméga de l'Evolution, J.-C. n'est plus qu'une sorte de sigle géométrique. Pour une fois, la maison Plon rejoint les éditions du Seuil, et André Rousseaux, dans le *Figaro Littéraire*, partage les mêmes vues que Madame Express; il n'y a guère que François Mauriac pour être réticent : il est vrai qu'on peut se demander ce qui pourrait rester de l'univers de *Françoise Desqueyroux* dans un Cosmos en train vers la « Noosphère ». Le P. Teilhard a été lancé à la fois par *Esprit* et *La Table Ronde* qui lui a consacré un numéro spécial dès juin 1955. Sauf une citadelle intégriste, même l'extrême droite subit sa séduction. Un éminent philosophe poujadiste, Jean Nocher, après avoir prophétisé : « En 1966, tout le monde kaput, je le sais... », n'en conclut pas moins, dans ce style si dru qu'il tient de la rue d'Ulm : « Tenez, il y en a un seul qui dit des trucs pas trop stupides, c'est Teilhard de Chardin. » C'est le seul point sur lequel cet adversaire

du progrès s'accorde avec *L'Express* qui publie un éloge de plus du Père, dans le même numéro où se trouve cette interview [2]. On pourrait multiplier ce genre d'exemples. A vrai dire, une étude sur le P. Teilhard relève aujourd'hui, autant que d'une critique des idées, de la sociologie et de ses méthodes statistiques.

Car on ne peut discuter de cette œuvre sans dissiper tout d'abord les nuées dont l'entoure sa légende. On peut parler actuellement d'un mythe Teilhard qui, participant autrefois des prestiges inquiétants de l'hérésie, du secret et du petit nombre, y ajoute aujourd'hui celui de la célébrité et des foules. Pour employer son langage, le P. Teilhard « émerge » actuellement au niveau de ces catalogues de mythes modernes que sont *Elle*, *France-Soir* ou *Paris-Match*. L'influence du P. Teilhard, comme celle de Karl Marx, dépasse infiniment celle de l'écrivain : comme pour *Le Capital*, on peut se demander si le chiffre des tirages correspond à celui des lecteurs effectifs. Il est vrai que le charme du fond sonore teilhardien est plus attirant que la dialectique de l'austère professeur. En tout cas, à voir les contresens commis par la plupart de ceux qui se disent ses lecteurs, il faut croire qu'ils lisent sans voir : le *Phénomène Humain* est un de ces maîtres livres que l'on ouvre

2. *Express*, 22 mars 1962.

parce qu'ils sont connus d'avance. Le P. Teilhard n'est pas un vulgaire auteur, comme le fut Sartre en 1945, c'est un personnage qui appartient à un grand public : le mythe élimine la personne ou la pensée objective.

Le P. Teilhard est devenu un fait social, par conséquent un fait religieux. La plupart des articles ou des ouvrages qui le concernent ne se contentent pas d'informer, ils édifient, ils célèbrent le culte, ils rassemblent une Eglise. Leur contenu est généralement celui d'un long dithyrambe, où il n'y a pas la moindre réserve critique. Sa vie nous est présentée comme un récit hagiographique, avec toutes les caractéristiques du genre. Que ce soit sur le plan moral ou intellectuel le personnage est immuablement exemplaire, et les superlatifs y passent tous. Avec le P. Teilhard, nous retrouvons enfin Bouddha ou Jésus-Christ; et naturellement, lui aussi, ce Dieu est un homme comme les autres. Il est même supérieur à Jésus-Christ puisqu'il ignore la tentation, par exemple la tentation sexuelle. « En 1911, Pierre Teilhard découvrit le féminin, qu'une parfaite sublimation lui permit d'allier à l'exacte observance de son vœu de chasteté, et qui jouera toujours un rôle catalytique dans sa vie spirituelle, rôle éminemment positif, tant le religieux était passé dans le Christ : Teilhard avouera, en 1946, n'avoir jamais connu ni tentation ni lutte en ce domaine. » La guerre ? « Si paradoxal que cela puisse paraître, elle fut

une lune de miel intellectuelle[3]... » Et comme dans toutes les vies de saints, ces vertus convertissent. Tout bon article sur le P. Teilhard doit comporter une de ces anecdotes édifiantes qui ne font rire que les mécréants. Ainsi G. Magloire nous raconte comment le Verbe teilhardien, telle la prédication de saint François sur le loup de Gubbio, agissait même sur les séides de la Gestapo japonaise. « Si personnel et étrangement communicable, le charme du savant opérait sur tous les esprits, jusque sur celui de la soldatesque nippone. Notre officier de la Sûreté n'y échappa guère. Je ne sais s'il vit toujours, mais ce dont je suis sûre, c'est qu'il n'aura jamais oublié la phrase teilhardienne, laquelle semblait avoir éclairci son existence, et qu'il aimait à répéter de sa voix râpeuse : « Les astres échapperaient plutôt à la courbure spatiale qui les précipite les uns sur les autres, que les hommes ne peuvent résister aux forces cosmiques d'un univers convergent[4]. »

Le personnage du P. Teilhard réunit en lui le saint catholique, le savant et le héros laïc. Il possède non pas quelques-uns, mais tous les attributs de la Personne. « L'on songe parfois à Pascal, parfois à Lucrèce : un Pascal débarrassé du jansénisme, qui aurait acquis le sens de la vie cosmique, un Lucrèce qui, débarrassé de son matérialisme et

3. Extraits tirés de Cl. CUÉNOT, *Teilhard de Chardin.*
4. Cf. *Planète,* n° 3, p. 29.

de sa révolte, déchiffrerait dans la vie du monde des raisons d'espérer et de croire[5]. » Surtout, il est libre; il est la Personne par excellence, un peu comme le Dieu des chrétiens. Le P. Teilhard tient à la fois de Jésus-Christ et de Prométhée : en lui le soldat du Saint-Siège et le condamné en puissance du Saint-Office se valorisent mutuellement. Jean XXIII canonisera sans doute celui que Pie XII avait failli excommunier. Telles sont les carrières de tous les grands saints. L'Autorité couronnant la Révolte; peut-on imaginer synthèse plus teilhardienne ? Saint Einstein : le seul qui manquait encore à l'Eglise.

Le mythe est le lieu d'une puissance active dont l'énergie est le sacré : pour l'instant, le P. Teilhard est tabou. Il n'y a qu'un ton pour parler de lui, celui de l'extase; examiner froidement un tel personnage et sa pensée frise le sacrilège. Se permettre une objection est un acte aussi déplacé que de faire une remarque à haute voix au moment de l'élévation. Un tel propos est le signe d'un esprit vil autant que faux. Si une de vos connaissances vous estime, elle supposera d'emblée que vous partagez les vues du P. Teilhard, surtout si vous passez pour un non-conformiste. Si vous lui faites part de vos réserves, elle ne comprendra plus. Comment peut-on être une personne sans être teilhardien ?

5. Cf. art. Cuénot, *Table Ronde*, juin 1955.

La religion teilhardienne possède maintenant son catéchisme, sous la forme d'un petit livre signé Claude Cuénot[6]. Comme tout catéchisme, celui-ci se base sur une série de définitions rassemblées dans un glossaire, et constamment rappelées par des astérisques, qui mettent la pensée du Père à la portée de tous : même de ceux auxquels il faut apprendre que Ego signifie moi, ou qu'une extrapolation est « l'action de prolonger une courbe au-delà des points réellement calculés ». Ce vocabulaire scientifique de base une fois acquis, le lecteur, guidé par la main, peut suivre le P. Teilhard jusqu'à la Noosphère. Quelques textes choisis, suivis d'un commentaire approprié, l'empêcheront de s'égarer. Il verra s'accomplir devant lui l'évolution individuelle du P. Teilhard vers l'absolu. Comment le « sens cosmique », très tôt, prépare les voies au « sens humain », puis au « sens christique ». « Vers six-sept ans (1887-1888), l'enfant est attiré par la matière, plus précisément par quelque chose qui luit au cœur de la matière, car la consistance lui paraît comme l'attribut fondamental de l'être. Ses préférences vont au nécessaire, au général, au naturel. C'est ce qui explique l'adoration d'un « Dieu » de fer — clef de charrue, tête hexagonale d'une colonnette de renfort émergeant du plancher de la nursery, éclats d'obus récoltés avec amour sur un champ de tir voisin. Au-

6. Aux Éditions du Seuil.

cun « paganisme » dans ces enfantillages, car le Sens de la consistance est recherché dans le dur[7]. » On voit que les bases du « Christ cosmique » ont été posées de bonne heure. Et le récit se poursuit, dans un style enthousiaste, que le disciple a réussi à emprunter parfaitement au maître. La houle d'un lyrisme teilhardien, après avoir porté à son tour le néophyte du « cosmique » à « l'humain » et au « christique » le laisse sur cette conclusion, — importante pour un public catholique soucieux de l'orthodoxie du P. Teilhard. « Y a-t-il contradiction entre l'aspect novateur et l'aspect traditionnel de sa pensée ? Nullement, puisqu'il a toujours été l'homme de la synthèse. Teilhard fut essentiellement un évoluteur. » Mon lecteur trouvera peut-être que Claude Cuénot m'inspire une ironie trop facile. Et elle l'est en effet. Ce langage est comme la folie : celui qui n'y entre pas ne peut qu'en rire.

Car le propre du mythe est d'obnubiler ses fidèles, il se développe de façon autonome dans la mentalité collective, sans relation directe avec l'objet qui lui sert de prétexte. Un prix Goncourt : *Les Racines du Ciel* de Romain Gary en donne la démonstration à propos du mythe Teilhard. L'auteur de ce roman ne cache pas son antipathie pour un monde dont l'évolution tend à détruire à la fois la Nature et la Liberté. Et pour

7. Cl. CUÉNOT, *Teilhard de Chardin.*

symbole de cette Liberté survivante, il prend un animal aussi prestigieux qu'encombrant : l'éléphant d'Afrique. Il n'y aurait rien à redire, si par ailleurs il ne prenait pour héros un jésuite paléontologue qui est visiblement le P. Teilhard. Nous retombons ici dans le contresens qui est le moteur même de la légende teilhardienne : c'est le théologien de la Totalité qui vient consacrer le roman de la Liberté. Le poète de l'évolution, de l'anéantissement nécessaire des individus et des espèces, nous est présenté comme le défenseur d'une survivance, évidemment condamnée par la Nature, et par conséquent par Dieu. On ne peut pas imaginer de personnage plus étranger à la cause des éléphants : d'un point de vue teilhardien, la disparition du mammouth fut une bénédiction du ciel.

Mais le P. Teilhard, faut-il le répéter, c'est d'abord la Personne. Et comment une personne n'aimerait-elle pas les éléphants ? A plus forte raison la liberté. Et c'est en vain que son lyrisme s'époumone à clamer le contraire : toutes les majuscules et toutes les italiques n'y feront rien. Cette théologie de la Matière et de l'Esprit total qui répond si bien à l'angoisse de l'homme en éliminant le sujet, ne serait jamais passée dans une société chrétienne et libérale si elle n'avait pas été justifiée au nom du Christ et de la Liberté.

2. — *LA SPHERE TEILHARDIENNE.*

Pourtant on ne peut pas reprocher au P. Teilhard d'avoir dissimulé sa pensée. Ses écrits ne devraient pas favoriser la confusion. Pour une œuvre qui tient de la science, de la philosophie et de la théologie, elle est remarquablement facile à lire, en dépit de ses néologismes. La langue en est très claire, et la logique reste à la portée de n'importe quel lecteur cultivé. L'auteur ne se perd pas dans le détail, et il s'égare rarement dans les nuances. On pourrait plutôt lui reprocher de pousser sa démonstration à l'extrême, et de la répéter inlassablement. Cependant il prête à équivoque, et avant d'examiner sa doctrine, je rappellerai ses lignes directrices en m'appuyant sur quelques textes significatifs.

La pensée du P. Teilhard s'est élaborée en fonction d'une expérience fondamentale : celle du Tout et de l'Un. L'Univers, matériel et spirituel, est Un; dans l'espace et dans le temps il constitue un ensemble dont les parties ne sont pas isolées : du passé au présent et au futur, de la Matière à la Vie, de la Vie à l'Esprit. Tout dépend d'un centre suprême qui ramène implicitement, et ramènera explicitement, toute chose à lui. L'Univers est cohérent, et il le deviendra de plus en plus. « La mystique occidentale part de l'idée

que le multiple est de nature convergente, que ce sont les éléments possibles d'une unité graduelle menant à des unités d'ordre supérieur, unité qui s'obtient en réalisant le plus possible les choses en elles-mêmes[8]. » L'Unité englobe tout : même le multiple.

Il n'y a pas d'absurdité : tôt ou tard l'ordre triomphe, au fond il a déjà triomphé. Rien ne se perd; les prophètes ne parlent pas dans le désert, leur parole n'est pas, comme il le semble, rejetée par les peuples parce qu'elle est trop vraie, au contraire, elle n'en sera que d'autant plus écoutée. Ainsi l'idée d'Evolution finira bien par s'imposer aux chrétiens.

« Si l'Histoire n'était pas là tout entière pour nous garantir qu'une vérité, dès lors qu'elle a été vue une fois, fût-ce par un seul esprit, finit toujours par s'imposer à la totalité de la conscience humaine, il y aurait de quoi perdre cœur ou patience en constatant combien d'intelligences — même non médiocres — demeurent encore aujourd'hui fermées à l'idée d'évolution[9]. » Evidemment, si on se réfère à l'Histoire, aucune vérité ne se perd, parce que les vérités perdues se perdent hors de l'Histoire. Comme chez Hegel, ou Marx, toute contradiction est appelée à se résoudre à un niveau supérieur : « Tout ce qui monte, con-

8. Textes cités dans *La Table Ronde*, juin 1955.
9. *Phénomène humain.*

verge... » Le mal n'est qu'apparent, et provisoire, et l'absurde impensable. « La guerre ? Mais c'est du multiple désorganisé. Cela ne prouve rien. Cela ne saurait renverser le sens de la grande poussée évolutive vers la consommation du monde en Dieu[10]. » La mort ? « Si je meurs, je changerai d'état, et voilà tout. » Seulement, il faut savoir dépasser cette apparence rébarbative; il faut savoir distinguer la vie dans la mort : le Bien dans le Mal. Et le P. Teilhard demande à Dieu de lui faire cette grâce :

« Après vous avoir aperçu comme celui qui est plus que moi-même, faites, mon heure étant venue, que je vous reconnaisse sous les espèces de chaque puissance étrangère ou ennemie qui semblera vouloir me détruire et me supplanter[11]... »

Une telle pensée peut être qualifiée de religieuse, au sens étymologique du terme. Il lui faut tout relier, tout expliquer, tout valoriser. Inlassablement, par toutes les voies, celles de la science et de la mystique, du raisonnement et de la poésie, elle exalte et démontre l'unité de l'Univers matériel et spirituel, déroulant interminablement le fil qui constitue ce tissu sans couture. Partout où se produit une interrogation, le P. Teilhard apporte une réponse, partout où se produit une discontinuité, il rétablit la continuité. Son système réconcilie l'In-

10. Textes cités dans *La Table Ronde,* juin 1955.
11. *Ibid.*

dividu et la Société, la Vie et la Mort, la Nécessité et la Liberté. Il associe la Religion et la Science, l'Eglise et le Monde. Qui n'en serait satisfait ?

3. — *LE « CHRIST COSMIQUE »*.

Le moteur de cet optimisme total est une foi sans défaillance en un Dieu triomphant auquel rien n'échappe : le « Dieu, tout en tous » de saint Paul et de la fin des temps. « L'essence du christianisme, ce n'est ni plus ni moins que la croyance à l'unification du monde en Dieu par l'Incarnation[12]. » Le P. Teilhard se place d'emblée à ce sommet, et à ce point central de la Foi d'où tout n'est plus que lumière. Mais l'homme peut-il occuper le point de vue de Dieu ? Le chrétien sait que le Christ a vaincu le péché et la mort, et que tout sera récapitulé. Comment, dans ces conditions, opposer, ainsi que le fait une certaine tradition chrétienne, la Création à son Créateur ? L'Absolu divin englobe sa création. D'ailleurs, l'homme ayant été racheté, le Dieu d'Amour pourrait-il renier l'univers et ses créatures ? La Foi sait découvrir Dieu dans ses œuvres, par conséquent dans la Matière qui les constitue : « Celle que le Seigneur est venu revêtir, sauver, consacrer, la Sainte Ma-

12. *Phénomène humain.*

tière[13]. » Ceux qui sont tentés de distinguer l'Esprit d'une Matière qui porterait la marque de la Chute, succombent à l'hérésie manichéenne. Au contraire, le P. Teilhard voit dans saint Paul : « le plus grand appui, le plus sûr témoin d'un certain panthéisme chrétien (il faudrait en dire presque autant de saint Jean)[14]. »

La Terre est une sorte de corps du Christ : « Ses ensorcellements ne sauraient plus me nuire, depuis qu'elle est devenue pour moi par-delà elle-même le Corps de Celui qui est et de Celui qui vient[15]. » L'homme dans l'Univers est plongé dans un « Milieu divin », comme il le serait en Christ. « Autour de la Terre, centre de nos perspectives, les âmes forment en quelque manière la surface incandescente de la Matière plongée en Dieu. Du point de vue dynamique, biologique, il est aussi impossible de tracer au-dessous d'elle une limite qu'entre une plante et le milieu qui la porte. Si donc l'Eucharistie influe souverainement sur nos natures humaines, son énergie s'étend nécessairement par effet de continuité aux régions moins lumineuses qui nous supportent, *descendit ad inferos* pourrait-on dire[16]. »

Selon sa formule du « Phénomène Humain », le Christ du P. Teilhard est un « Christ cosmi-

13. *Milieu divin.*
14. *Carnets de guerre.*
15. *Milieu divin.*
16. *Ibid.*

que ». La Terre devient une sorte d'hostie. Dans les steppes d'Asie centrale, le P. Teilhard a pu ainsi célébrer une messe où la Matière et la Vie cosmique deviennent le corps et le sang du Christ. « Puisque encore une fois, Seigneur, dans les steppes d'Asie, je n'ai ni pain, ni vin, ni autel, je m'élèverai jusqu'à la pure majesté du réel et je vous offrirai, moi votre prêtre, sur l'autel de la Terre entière, le travail et la peine du monde... Je placerai sur ma patène à ma messe la moisson attendue de ce nouvel effort. Je verserai dans mon calice la sève de tous les fruits qui seront aujourd'hui broyés. Mon calice et ma patène, ce sont les profondeurs d'une âme largement ouverte à toutes les forces qui, dans un instant, vont s'élever de tous les points du globe et converger vers l'Esprit[17]. »

Mais le P. Teilhard reste catholique. Bien qu'utilisant la formule de « panthéisme chrétien », il se défend d'être panthéiste. « L'immense enchantement du milieu divin doit, en définitive, toute sa valeur concrète au contact humano-divin qui s'est révélé dans l'Epiphanie de Jésus-Christ. Supprimée la réalité historique du Christ, l'omniprésence divine qui nous enivre devient semblable à tous les autres rêves de la Métaphysique : incertaine, vague, conventionnelle — sans contrôle expérimental direct pour s'imposer à nos esprits

17. *Table Ronde*, juin 1955.

— sans directrices morales pour s'assimiler nos vies... » Par sa foi en la valeur céleste de l'effort humain, par son attente d'un nouvel éveil des facultés d'adoration qui sommeillent dans le Monde, par son respect des puissances spirituelles encore incluses dans la Matière, notre chrétien pourra paraître singulièrement pareil aux adorateurs de la Terre. Là encore comme dans le cas du panthéisme, ce n'est qu'une ressemblance extérieure, *comme il s'en trouve si souvent entre choses inverses*[18]. «Le « Christ cosmique » n'est que superficiellement contradictoire au Christ historique et personnel. La sphère teilhardienne se caractérise précisément par sa capacité à englober les contraires. « *Justement parce qu'il* est infiniment profond et punctiforme Dieu est infiniment proche et répandu partout. *Justement parce qu'il* est le centre, il occupe toute la sphère. »

4. — *L'EVOLUTION VERS DIEU.*

Cependant, pour l'esprit le plus assuré du salut, notre univers peut paraître caractérisé par l'inachèvement et la finitude. Mais c'est parce que nous ne savons pas dominer le Temps. Notre vie présente n'est qu'un instant de l'Evolution vers l'Absolu. L'histoire de l'Univers est un Tout :

18. *Milieu divin.*

l'Esprit qui triomphe au terme est présent dès l'origine. La conscience divine qui anime aujourd'hui la personne était déjà latente dans la particule élémentaire : dans un « psychisme de la Matière ». Un plan divin la condamnait à s'élever. De la particule élémentaire à la matière vivante, de la Vie à l'Homme, et de l'Homme à Dieu, la cosmogénèse est une « noogénèse ». Plus la Matière est complexe, plus la conscience est développée. De molécule en molécule plus riche, la Prévie sort de la torpeur à laquelle semblait la condamner sa diffusion dans l'espace. Et un jour, la Matière fait le pas en avant de la Vie; et cette rupture permet à l'Evolution de continuer. Puis la Vie progresse, multipliant les individus et les espèces, dont la plupart aboutissent à un type parfait, donc incapable d'aller plus loin[19]. Parmi tous ces êtres jetés en avant, parfois un — le plus li-

19. Voir *Phénomène humain*, et toute l'œuvre du Père. Dans l'*Esprit de la Terre*, cité par *La Table Ronde*, le P. Teilhard fait des remarques pertinentes sur l'insecte trop bien adapté à sa fonction, qui pourraient s'appliquer à certaines sociétés trop bien organisées. « Automatiquement et continuellement sa conscience s'extravertit pour se figer à mesure : *a*) dans des comportements que des corrections successives immédiatement enregistrées rendent toujours plus précis; *b*) à la longue dans une morphologie somatique où les particularités de l'individu disparaissent absorbées par la fonction. » Mais cette conscience extravertie et figée mérite-t-elle encore le nom de conscience ? Par contre le mammifère « ne connaît pas les bornes imposées à l'outil par les limites atteintes de sa précision. »

bre sinon le plus perfectionné — réussit à faire un pas de plus. Mais généralement aucune trace ne reste de cette naissance intime, et de ce « pédoncule » fragile à partir duquel se développera une ramure qui couvrira la Terre. Ainsi, perdu dans l'Univers, et pourtant au sommet de sa vague, naquit l'Homme, et avec lui la Vie franchit un nouveau pas : celui de la Conscience. Et aujourd'hui que l'Humanité triomphante couvre la Terre et s'apprête à envahir le Cosmos, quel grain de sénevé, perdu dans sa masse, germe invisiblement ? Ainsi « les spiritualistes ont raison quand ils défendent si âprement une certaine transcendance de l'homme sur le reste de la Nature. Les matérialistes n'ont pas tort non plus quand ils soutiennent que l'homme n'est qu'un terme de plus de la série des formes animales [20]. » L'homme a été porté jusqu'à l'Esprit par le corps, mais l'Esprit n'en est pas moins autre chose. Et avec l'Histoire, l'Evolution continue, engendrant des sociétés toujours plus vastes et complexes, donc des hommes plus conscients. Jusqu'au jour où les progrès de la Science la conduisent à l'idée d'une Evolution de l'Univers. « Selon la forte expression de J. Huxley, l'Homme n'est pas autre chose que l'Evolution devenue consciente d'elle-même... Aussi longtemps qu'ils ne seront pas établis dans cette perspective, jamais, me semble-

20. *Phénomène humain.*

t-il, nos esprits modernes (parce que et en tant que modernes), ne trouveront de repos. Car sur ce sommet et ce sommet seul les attendent le repos et l'illumination[21]. » Mais où donc peut se manifester cette Evolution devenue consciente d'elle-même, sinon dans une personne ?

Ainsi l'Histoire, instant de l'Evolution, est celle d'un Progrès irrésistible que les crises ne font que relancer. « C'est finalement sur l'éblouissante notion de Progrès et sur la foi au Progrès que l'Humanité aujourd'hui divisée peut se reformer... Pour moi je vois avec certitude dans un avenir peu éloigné le clivage de l'Humanité non plus sur le plan de la richesse, mais de la foi au Progrès. De ce point de vue, le vieil antagonisme entre producteurs et profiteurs est certainement dépassé, car ce qui opposait les hommes devient de plus en plus non point affaire de classe, mais affaire d'esprit, avec d'un côté, l'esprit bourgeois dans son essence tendant à se représenter le monde comme une confortable demeure, de l'autre, l'esprit des « ouvriers de la Terre » figurant le monde comme une machine en marche ou mieux un organisme en progrès[22]. »

Né de l'individualisme libéral, le Progrès conduit

21. *Ibid.*
22. Cité par G. MAGLOIRE; cf. article dans *Planète*, n° 3, pp. 28-30. Ainsi un banquier qui croirait au progrès deviendrait un travailleur, tandis qu'un prolétaire qui n'y croirait pas deviendrait un bourgeois.

à une société où les individus, comme les nations, deviennent de plus en plus interdépendants, sur le plan de la connaissance, du travail et des mœurs. Sous la pression de la masse humaine, l'Humanité s'organise, et elle se totalise : elle se socialise. Ainsi, tous les individus à l'intérieur des nations, et toutes les nations à la surface de la Terre, se rassemblent pour former un ensemble plus vaste et plus complexe : une « super-humanité ». Le surhomme ne sera pas un individu comme l'imaginait Nietzsche, mais un être collectif à la taille de la Terre.

« L'issue du monde, les portes de l'Avenir, l'entrée dans le super-humain, elles ne s'ouvrent en avant ni à quelques privilégiés, ni à un seul peuple entre tous les peuples. Elles ne céderont qu'à une poussée de *tous ensemble*, dans une direction où tous ensemble peuvent se rejoindre et s'achever[23]. » Sous l'impulsion de la Science, l'Œkumênê est en train de réaliser actuellement son unité matérielle et, par conséquent, spirituelle : « La pluralité des réflexions individuelles se groupant et se renforçant dans l'acte d'une seule réflexion unanime... Au train où vont les choses, nous nous écraserons bientôt les uns sur les autres, et quelque chose explosera si nous nous obstinons à vouloir absorber dans le soin donné à nos vieilles masures des forces matérielles et spirituelles tail-

23. *Phénomène humain.*

lées désormais à la mesure d'un monde[24]. » L'univers humain ne fait plus qu'Un, comme en Dieu. « En ce moment, nos yeux se dessillent; et nous commençons à apercevoir deux choses. La première, c'est que, dans le moule étroit et inextensible représenté par la surface fermée de la Terre, sous la pression d'une population et sous l'action de liaisons économiques qui ne cessent de se multiplier, nous ne formons déjà plus qu'un seul corps. Et la seconde, c'est que dans ce corps lui-même, par suite de l'établissement graduel d'un système uniforme d'industrie et de science, nos pensées tendent de plus en plus à fonctionner comme les cellules d'un même cerveau. Qu'est-ce à dire sinon que, la transformation poursuivant sa ligne naturelle, nous pourrons prévoir le moment où les hommes sauront ce que c'est, comme par un seul cœur, de désirer, d'espérer, d'aimer tous ensemble la même chose en même temps ?... L'Humanité de demain — quelque Super-Humanité — beaucoup plus consciente, beaucoup plus puissante, beaucoup plus unanime que la nôtre, sort des limbes de l'avenir, elle prend figure sous nos yeux. Et simultanément (je vais y revenir) le sentiment s'éveille au fond de nous-même que, pour parvenir au bout de ce que nous sommes, il ne suffit pas d'associer notre existence avec une dizaine d'autres existences choisies entre mille parmi celles qui

24. *Réflexions sur le bonheur.*

nous entourent, mais qu'il nous faut faire bloc avec toutes à la fois. Que conclure de ce double phénomène, interne et externe, sinon ceci : ce que la Vie nous demande, en fin de compte, de faire pour être, c'est de nous incorporer et de nous subordonner à une Totalité organisée dont nous ne sommes, cosmiquement, que les parcelles conscientes. Un centre d'ordre supérieur nous attend — déjà il apparaît — non plus seulement à côté, mais *au-delà* et *au-dessus* de nous-mêmes[25]. » L'Evolution aboutit à un point Oméga qui échappe à l'espace et au temps; ainsi à travers l'homme, l'Univers échappe à l'entropie. A force de pénétrer la Matière, la Science la dépasse : « Encore un peu et la Noosphère aura trouvé ses yeux[26]. » La Science commence à se préoccuper de l'homme : « Il va bien falloir s'en occuper[27]. »

Elle aboutira donc à l'esprit. De même que la Science est en train de permettre à l'homme de s'évader de la Terre, il faudra bien qu'elle ouvre une issue psychique à son besoin d'Absolu. Dieu est au terme de l'Evolution.

La théologie doit abandonner la conception statique de la Création pour emprunter à la Science moderne le concept d'un développement continu de l'inanimé au spirituel. « L'homme non plus

25. *Ibid.*
26. *Phénomène humain.*
27. *Phénomène humain.*

centre statique du monde, comme il s'est cru longtemps, mais axe et flèche de l'Evolution, ce qui est bien plus beau... En vérité je doute qu'il y ait pour l'être pensant de minute plus décisive que celle où les écailles tombant de ses yeux il découvre qu'il n'est pas un élément perdu dans les solitudes cosmiques, mais que c'est une volonté de vivre universelle qui converge et s'hominise en lui. »

5. — *LA CRISE MODERNE.*

Mais le cours de l'Evolution n'est pas continu. Elle passe par des crises, qui préparent un nouveau bond en avant. L'humanité actuelle traverse précisément une de ces périodes. L'homme, et avec lui le cosmos, est maintenant arrivé à un point critique où il doit s'élever bien plus haut ou retomber. Le meilleur de la pensée du P. Teilhard est dans l'expérience de cette crise. Il a senti plus qu'un autre moderne la profondeur de cette mutation où est engagée l'humanité contemporaine; il ne s'est pas laissé distraire de ce fait essentiel par les guerres et les révolutions locales. « Il faut se rendre à l'évidence que l'humanité vient d'entrer dans ce qui est probablement la plus grande période de transformation qu'elle ait connue. Le siège du mal dont nous souffrons est localisé dans les assises même de la pensée terrestre. Quelque chose se passe dans la structure de la conscience humaine.

C'est une autre espèce de vie qui commence[28]. » Tel est le constat de départ valable dont le P. Teilhard, emporté par son ardeur, s'est trop vite éloigné. Car, s'il ressent si vivement cette crise, c'est parce que toute crise est insupportable à cet esprit. S'il y a un problème, il doit y avoir une solution; et cette solution, il l'a aussitôt trouvée.

La crise moderne, pour un croyant, est d'abord celle de la foi. Mais si le monde actuel renie Dieu et son Eglise, c'est en partie parce que l'Eglise renie le Monde. Depuis l'échec de la théocratie médiévale, elle s'enferme dans une méfiance hostile du présent, s'aliénant ainsi l'humanité qu'elle est appelée à sauver. Sa longue indifférence au peuple, son refus de l'espérance socialiste, n'est que la manifestation d'un refus de la pensée et de la société modernes en général. Et si elle refuse le Monde moderne en particulier, c'est parce qu'elle ne sait plus assez que Dieu ne fait qu'un avec le Cosmos. Une bonne théologie doit donc, en dévoilant l'unité du Christ et de l'Univers, préparer la réconciliation de l'Eglise et du monde actuel.

La coupure entre l'Eglise et le Monde ne fait que manifester une séparation plus profonde : celle de la Science et de la Religion. Non seulement le P. Teilhard, en tant que savant catholique, souffre

28. *Table Ronde,* juin 1955.

de la tension entre sa foi et sa science, il ne peut supporter leur distinction. Selon l'expression de l'un de ses exégètes : « Le chrétien a beau être parfaitement convaincu qu'il n'y a aucune contradiction entre son credo et sa conception scientifique du monde, son esprit ne sera en repos que lorsqu'il aura pu briser l'isolement de ces deux mondes et sera parvenu à une véritable unité[29]. » La rupture entre la Science de la réalité et la Religion, source de la Vérité, voici le scandale qui déchire le tissu sans couture du Tout divin, le désordre par excellence, la cause profonde des troubles et des misères de notre temps.

Entre la Science et la Foi, l'esprit humain est désormais partagé. Car la Science prétend ne connaître que des objets. Elle ignore le Sujet par excellence : Dieu. Elle ignore la personne humaine et son esprit. Elle ne connaît pas sa liberté, mais des déterminismes. Et si elle permet à l'homme d'améliorer temporairement sa condition en lui donnant prise sur la Nature, elle le lui fait payer cher. La recherche scientifique ne lui apporte qu'une connaissance limitée, en lui ouvrant indéfiniment l'abîme d'un Univers où il poursuit en vain une raison qui se dérobe. La science moderne n'apporte qu'une certitude définitive : celle de la mort et de l'inévitable dégradation des énergies matérielles. Ainsi, l'homme, et même

29. N.-M. Vildiers, *Table Ronde*, juin 1955.

le chrétien modernes, se trouvent déchirés entre un esprit de vérité qui aspire à la vie spirituelle, à la raison et à l'Eternel, et une connaissance de la réalité qui ne saisit que des choses, absurdes et périssables. L'homme doit-il renier son esprit, ou vomir le réel ?

Alors, séparée de la science du réel, la religion n'est plus qu'une spiritualité exsangue, abstraite et formelle, réservée à quelques initiés; tandis que la Science convertit l'homme moderne à une religion cosmique en lui révélant l'unité et l'absolu de l'Univers. Désormais il ne peut plus concevoir Dieu qu'au sein d'un Progrès universel, même si ce Progrès doit finalement aboutir au néant. Le christianisme donne au monde l'impression qu'il refuse l'espérance apportée par la Science, qu'il ne voit que les côtés négatifs de notre société, et ainsi il ne participe pas au plus fort et au meilleur de l'esprit moderne.

Comme la religion se détourne de la Science, la Science se détourne de la religion : « Au lieu de suspendre la marche des choses à un pôle supérieur de l'esprit, la science du XIXe siècle l'a imaginée comme supportée et limitée par les puissances élémentaires du multiple. Elle a projeté vers le bas le centre du monde. Sa mystique s'est dégradée dans un culte de la matière[30]. » La religion et la Science se sont ainsi mutuellement appauvries

30. Cité par *Table Ronde*, juin 1955.

par leur opposition. Il faut au contraire fonder réciproquement la Religion sur la Science, et la Science sur la Religion. Sinon arrivé à ce point, le Progrès humain ne peut que retomber. « Une fusée qui monte suivant la flèche du temps et ne s'épanouit que pour s'éteindre, un remous montant au seuil d'un courant qui descend, telle serait donc la figure du monde. Ainsi parle la Science. Et je crois à la Science. Mais la Science s'est-elle jamais donné la peine de regarder le Monde autrement que par le *Dehors des Choses*[31]. » La Science n'a pas vu qu'au dehors matériel répond un dedans spirituel. « Il nous faut nous décider, en vertu des perspectives générales de l'Evolution, à faire dans la physique de l'Univers une place spéciale aux puissances de conscience, de spontanéité, d'improbabilité que représente la Vie. Il le faut : autrement l'Homme demeure inexpliqué, mis au ban d'un Cosmos dont il fait évidemment partie[32]. »

6. — *L'UNITE RETABLIE PAR LA SYNTHESE DE LA SCIENCE ET DE LA FOI.*

Sans la Foi, la Science se condamne à ne saisir qu'une part du réel, Mais il y a une autre raison pour laquelle, sans l'achèvement de la Reli-

31. *Ibid.*
32. *Ibid.*

gion, elle ne saurait progresser jusqu'au bout : l'homme ne peut s'intéresser vraiment à la Science que s'il sait qu'elle le mène à un Absolu. « Pour soutenir et prolonger l'immense, incoercible et légitime élan où se trouvent engagés incontestablement à notre époque le gros et le vif de l'activité humaine, il faut une foi, une mystique. Soit qu'il s'agisse de garder à l'homme le goût sacré de son effort, soit qu'il s'agisse de lui donner le désintéressement requis pour une toujours plus indispensable collaboration avec ses semblables, une religion est l'âme biologiquement nécessaire à l'avenir de la Science[33]. » « Par nature de l'œuvre, et corrélativement par exigence de l'ouvrier, une Mort totale, un Mur infranchissable, *où se heurterait et disparaîtrait définitivement* la conscience, sont donc « incompossibles » avec le mécanisme (il en briserait immédiatement le ressort) de l'activité réfléchie. Plus l'Homme deviendra l'Homme, moins il acceptera de se mouvoir, sinon vers de l'interminablement et de l'indestructiblement nouveau. Quelque « absolu » se trouve impliqué dans le jeu même de son opération... Si le Progrès est un mythe, c'est-à-dire si devant le travail nous pouvons dire « A quoi bon ? », notre effort retombe, entraînant dans sa chute puisque nous la sommes toute l'Evolution[34]. »

33. *Ibid.*
34. *Phénomène humain.*

Et pour la même raison cet absolu ne saurait être que le Dieu des chrétiens. Car la personne humaine ne pourra aimer l'Univers et le Progrès qui en est la forme actuelle que s'ils prennent un visage personnel. « Comment aimer une réalité collective impersonnelle — monstrueuse à certains égards — telle que le Monde ou l'Humanité... Je ne serais donc ni complet, ni sincère, si je ne vous faisais observer que le mouvement indéniable qui porte sous nos yeux la masse humaine à se mettre au service du Progrès n'est pas « self-suffisant »; mais que cet élan terrestre auquel je vous convie demande pour se soutenir de se syntoniser et de se synthétiser avec l'élan chrétien[35]. » « Ainsi la crise du monde est conjurée », l'incroyance moderne aboutissant à la Foi. « Parvenu à un degré supérieur dans la maîtrise de soi-même, l'Esprit de la Terre se découvre un besoin vital d'adorer : *de l'Evolution universelle Dieu émerge* dans nos consciences plus grand et plus nécessaire que jamais[36]. »

Cette synthèse entre la Foi et la Science, le P. Teilhard pense l'apporter avec sa doctrine de l'Evolution. Il est persuadé de faire une œuvre religieuse *parce que* scientifique et une œuvre scientifique *parce que* religieuse. Pour lui le *Phéno-*

35. *Table Ronde*, juin 1955.
36. *Ibid.*

mène Humain, n'est pas un livre philosophique ou théologique, mais un livre scientifique. Et ce point de vue est partagé par des savants catholiques comme Jean Charon[37]. » Pour être correctement compris, le livre que je présente demande à être lu non pas comme un ouvrage métaphysique, encore moins comme une sorte d'essai théologique, mais uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique. Le choix même du titre l'indique. Rien que le Phénomène. Mais aussi tout le Phénomène[38]. »

La théorie de la « noogénèse » permettra à la foi chrétienne de réaliser avec la pensée scientifique moderne, la synthèse qu'elle avait réussie avec l'aristotélisme médiéval. « Le monde est en train de se convertir spontanément à une sorte de religion naturelle de l'Univers qui le détourne indûment du Dieu de l'Evangile : en ceci consiste son « incroyance ». Convertissons à un degré de plus cette conversion même en montrant par toute notre vie que seul le Christ *in quo omnia constant* est susceptible d'animer et de diriger la marche nouvellement entrevue de l'Univers; et du prolongement même de ce qui fait l'incroyance d'aujourd'hui sortira la foi de demain. »

Au lieu de condamner le Monde, le christia-

37. *La Connaissance de l'Univers*, 1961.
38. *Phénomène humain*, Introduction.

nisme pourra alors se réconcilier avec lui. « Pour que nous vainquions avec vous le Monde, apparaissez-nous enveloppé de la Gloire du Monde », demande-t-il à Dieu dans le *Milieu divin*. Le chrétien devra donc pratiquer une sorte d' « Amor Fati » qui lui permettra d'aimer les avatars, absurdes ou douloureux, de l'existence et de l'Histoire. Il saura déceler la main du Seigneur en tout, ou bien il s'inclinera devant les décrets d'une Volonté insondable. Le P. Teilhard, plongé dans le torrent boueux de la pire des guerres, nous dit quelle paix il trouve à se sentir ainsi entraîné. « J'en reviens toujours à la parole que Notre-Seigneur dit à Pierre à la fin de l'Evangile : « Quand tu auras vieilli, un autre te ceindra et te mènera là où tu ne veux pas... » Il est étrange combien, malgré mes raisonnements et mes affirmations contraires, je me sens une préférence instinctive, inéluctable, pour le déterminisme du Monde, pour la « Main de Dieu sur Nous »... Voilà encore une de ces dispositions premières fondamentales, qui sont le nerf de notre vie, et sur la naissance ou la continuation desquelles nous ne pouvons rien... C'est bon quand on y pense d'être le « galet roulé » par l'Océan Divin[39]. »

Le chrétien qui se sait plongé dans le « Milieu

39. *Carnets de guerre,* 29 juin-10 juillet 1916.

Divin » n'essaiera donc pas de refuser le monde moderne. Il en acceptera avec joie toutes les manifestations, même monstrueuses, comme la guerre totale. N'est-ce pas le haut lieu où les peuples sont rassemblés, et où ils communient dans l'Histoire ? N'est-ce pas la crise évolutive par excellence ? Le chrétien ne doit plus se retirer au désert, mais se plonger dans la masse. Il doit communier dans tous les grands élans collectifs de son temps : « Les sentiments qu'on éprouve et qui animent la foule unanime sont positivement d'un ordre supérieur à ceux qui s'éprouvent dans la vie privée. Il faut être aveugle pour ne pas voir cette dilatation possible de nos esprits individuels, et les espérances qu'elle ouvre devant nous. Je t'assure qu'hier, devant cette unanimité, j'ai réellement mieux compris le Ciel, et « langui » de lui[40]. »

Le chrétien ne refuse pas le Monde, il ne le juge pas. On chercherait en vain dans l'œuvre du Père un cri de révolte, par exemple une critique de la guerre ou de l'exploitation du prolétariat. La pensée manichéenne d'un Karl Marx, la notion de lutte de classe et de révolution est étrangère à cet esprit unitaire. C'est plutôt dans Kipling, chantre de l'Action, que le P. Teilhard se reconnaît. « Pratiquement son attitude morale est celle de Wells : il a la religion de l'Effort humain[41]. » Le

40. *Ibid.*, 10 décembre 1918.
41. *Ibid.*, 14 janvier 1919.

devoir du chrétien n'est pas de critiquer, mais de donner l'exemple là où Dieu l'a placé : d'être un savant, un commerçant, un soldat chrétien, c'est-à-dire plus actif qu'un autre. Jusqu'ici les chrétiens, pris entre Dieu et le Monde, étaient condamnés à mener une vie double : ainsi en tant que banquier, et en tant que chrétien. Dans le meilleur des cas ils ne pouvaient rétablir l'unité dans leur vie qu'en pratiquant une difficile casuistique de l'intention bonne. Cette duplicité cesse le jour où ils découvrent Dieu dans leur métier : « Il est au bout de ma plume, de mon pic, de mon pinceau... Rien n'est profane ici-bas à qui sait voir. « Il faut » des hommes qui dans tous les domaines de la pensée, de l'art, de l'industrie, de la politique, etc., *s'attacheraient à faire, avec* l'esprit sublime qu'elles requièrent, les œuvres fondamentales qui sont l'ossature même de la société humaine... Nous des déserteurs ? Nous des sceptiques sur l'avenir du monde tangible ?... La fonction du chrétien est de diviniser le monde en Jésus-Christ[42]. » C'est ainsi que le christianisme apportera le « supplément d'âme » qui permettra à la Science et à l'Humanité modernes d'achever leur évolution en Dieu.

42. *Milieu divin.*

7. — *LE MAL, LA PERSONNE ET SA LIBERTE REINTEGRES DANS LA TOTALITE DIVINE.*

Dans la synthèse du P. Teilhard, ainsi réduite à l'essentiel, on ne voit pas comment le multiple, l'absurde et le mal, l'individu et sa liberté, pourraient trouver leur place. Et sur le plan théologique, comment la doctrine du Péché originel, à plus forte raison la Damnation peuvent s'accorder avec le règne d'un Bien total; comment le Christ personnel peut se concilier avec le Christ cosmique. En tant que chrétien, le P. Teilhard ne pouvait éviter la question sans sortir de l'Eglise. Il a donc tenté d'y répondre. Théoriquement, le Mal et le Péché subsistent dans le Bien, la Personne dans la Nature et dans la Société totales, le Christ personnel dans le Christ cosmique.

Certes, le Mal existe : « Dans les sphères extérieures du monde, l'homme est à chaque instant déchiré par des éloignements qui mettent entre les corps la distance; entre les âmes, l'impossibilité de se comprendre; entre les vies, la mort. A toute minute, encore, il lui faut gémir de ne pouvoir, en l'espace de quelques années, tout suivre et tout embrasser. Sans cesse, enfin, il s'inquiète, non sans raison, devant les folles insouciances ou la désespérante matité d'un milieu natu-

rel où la plupart des efforts individuels paraissent *gaspillés et perdus*, — où les coups et les cris semblent étouffés sur place sans éveiller aucun écho. Tout cela c'est désolation de surface. Laissons la surface...[43] » Au fond le Mal n'est qu'une apparence qui se manifeste au niveau du microcosme, un détail qui s'efface pour qui s'élève au niveau du macrocosme. « A quoi bon attirer l'attention sur les ombres du paysage ou insister sur la profondeur des abîmes qui se creusent entre les cimes[44] ? » Les échecs, les morts sont nécessaires à la Vie : « Ainsi l'exige sans recours possible le jeu des grands nombres en voie d'organisation. » Et comme l'ordre immuable de la nature, les pires désordres dus à l'échec de la liberté humaine rentrent dans le Plan suprême. « Donc, j'ai trouvé Boussac toujours un peu assombri par la guerre. Comme dernièrement j'essayais de lui prouver qu'en travaillant à la bataille il coopérait en somme aux progrès de la Nature qu'il aime tant, il m'a répondu que « jamais il ne confondrait, jamais même il ne pourrait comparer les œuvres brutales des militaires et les palabres insincères des diplomates avec les nobles et silencieuses transformations de la Nature[45]. » Et pourtant ne faut-il pas établir cette comparaison, opérer cette

43. Cf. *Phénomène humain.*
44. *Ibid.*
45. *Carnets de guerre,* 1916.

fusion ? Le P. Boussac devait être tué en 1916 : voilà où conduit le pessimisme.

Bien souvent, la Providence use du mal pour aboutir au bien. L'échec vaut souvent mieux que le succès pour l'homme. « L'insuccès joue alors pour nous le rôle du gouvernail de profondeur pour l'avion, du sécateur pour la plante. Il canalise notre sève intérieure, il dégage les « composantes » les plus pures de notre être, de manière à nous faire jaillir plus haut et plus droit... En face de saint Augustin ou de sainte Lidwine, personne n'hésite à penser *Felix dolor* ou *Felix culpa*[46]. » Il est vrai qu'il y a la mort. Comment percevoir ici l'action de la divine Providence ?

Mais comme la guerre, la mort n'est qu'une crise provisoire où nous ne disparaissons que pour renaître. La mort de l'individu est aussi son dépassement : « Perdre pied à tout nous-même », l'amour tient de la mort : « S'unir c'est mourir partiellement en ce qu'on aime. » Une existence individuelle est trop courte pour achever la victoire du Bien sur le Mal dans l'organisation totale du Monde. « Nous ressemblons à ces soldats qui tombent au cours de l'assaut dont sortira la Paix. Dieu n'est donc pas vaincu, une première fois, dans notre défaite, parce que, si nous paraissons succomber individuellement, le Monde, en qui nous revivrons, triomphe à travers nos morts[47]. »

46. *Carnets de guerre*, novembre 1916.
47. Pour tous ces passages, cf. *Milieu divin*.

Mourir enfin est indispensable à l'homme pour atteindre Dieu. « C'est pour atteindre à un nouveau palier de connaissance de l'Absolu qu'il nous faut rejeter la forme actuelle de notre corps... » Par la mort, nous ne rentrons pas dans le grand Courant des choses, suivant la béatitude panthéiste. Mais cependant nous sommes repris, envahis, dominés par la puissance divine, — incluse dans les forces de désorganisation intime —, présente surtout dans l'aspiration irrésistible qui entraînera notre âme séparée sur les chemins ultérieurs de sa destinée (aussi nécessairement que le soleil fait monter la vapeur détachée de l'eau qu'il illumine)... *La mort nous livre totalement* à Dieu; elle nous fait passer en lui; il faut en retour nous livrer à elle en grand amour et abandon, puisque nous n'avons plus, quand elle est là, qu'à nous laisser entièrement dominer et mener par Dieu. »

Et *finalement*, le P. Teilhard prie Dieu de l'aider à découvrir son visage dans les pires manifestations du Mal et de la Mort. « Mon Dieu, puisqu'il m'est interdit par ma dignité humaine de fermer les yeux là-dessus, comme une bête ou un enfant, — pour que je ne succombe pas à la tentation de maudire l'Univers et celui qui l'a fait —, *faites que je l'adore en vous voyant caché en lui.* La grande parolè libératrice, Seigneur, la parole qui tout à la fois révèle et opère, répétez-la-moi, Seigneur : « *Hoc est Corpus Meum* ». Vraiment, la chose énorme et sombre, le fantôme, la tempête,

— si nous voulons, c'est Vous! *Ego sum, nolite timere.* Tout ce qui nous épouvante dans nos vies, tout ce qui vous a consterné vous-même au Jardin, ce ne sont que les Espèces ou Apparences, la matière d'un même Sacrement. Croyons seulement. Croyons d'autant plus fort et plus désespérément que la Réalité paraît plus menaçante et irréductible. Et alors, peu à peu, nous verrons se détendre, puis nous sourire, puis nous prendre en ses bras plus qu'humains, l'universelle Horreur[48]. »

Le Christ a vaincu le Mal et la Mort, et sa victoire en a fait le Bien et la Vie. « Par la vertu de la Résurrection, plus rien ne tue nécessairement, mais tout est capable de devenir sur nos vies, le béni contact des mains divines, la bénie influence de la Volonté de Dieu. A tout instant, quelque compromise par nos fautes, ou quelque désespérée par les circonstances que soit notre situation, nous pouvons, en un complet redressement, réajuster le Monde autour de nous, et reprendre favorablement notre vie. *Diligentibus Deum omnia convertuntur in bonum.* Tel est le fait qui domine toute explication et toute discussion... La Croix par conséquent n'est pas une chose inhumaine, mais super-humaine. Dès l'origine de l'Humanité actuelle, nous comprenons qu'elle est dressée en avant de la route qui mène aux plus hautes cimes de la création. Seulement à

48. *Milieu divin.*

la lumière grandissante de la Révélation, ses bras d'abord nus, se sont montrés revêtus du Christ : *Crux inuncta*[49]. »

Dans l'œuvre du P. Teilhard, Satan est si bien vaincu que son nom n'est même pas mentionné[50]. Le Péché et la Damnation participent au plan divin : « Mon Dieu, parmi tous les mystères auxquels nous devons croire, il n'y en est sans doute pas un seul qui heurte davantage nos vues humaines que celui de la damnation. Et, plus nous devenons hommes, c'est-à-dire conscients des trésors cachés dans le moindre des êtres et de la valeur que représente le plus humble atome pour l'unité finale, — plus nous nous sentons perdus à l'idée de l'enfer... Vous m'avez dit, mon Dieu, de croire à l'enfer. Mais vous m'avez interdit de penser, avec l'absolue certitude, d'un seul homme qu'il était damné. *Je ne chercherai donc pas ici* à regarder les damnés, — ni même, en quelque manière à savoir qu'il en existe. Mais en acceptant, sur votre parole, l'enfer, *comme un élément structurel de l'Univers*, je prierai, je méditerai, jusqu'à ce que, dans cette chose redoutable, apparaisse pour moi un complément fortifiant, béatifiant même, aux vues que vous m'avez ouvertes sur votre Omniprésence. Et en vérité, Seigneur,

49. *Ibid.* et dans les *Carnets*.
50. Au moins dans le *Phénomène humain* et le *Milieu divin*.

ai-je besoin de forcer mon esprit ou les choses pour apercevoir dans le mystère même de la deuxième mort, une source de vie ? » L'Enfer donc, par son existence ne détruit rien, ne gâte rien, dans le Milieu divin dont j'ai suivi, Seigneur, avec ravissement, les progrès autour de moi.

Mais, je le sens, il y opère en outre quelque chose de grand et de nouveau. Il y ajoute un accent, une gravité, un relief, une profondeur, qui, sans lui, n'existeraient pas. La cime ne se mesure bien que par l'abîme qu'elle couronne[51]. »

Mais dans ce Bien total et fatal, que vient faire la Personne divine, et surtout la personne humaine et sa liberté ? Nous avons déjà vu comment le Christ cosmique reste un Christ personnel. Il en est de même de la personne humaine : c'est en se perdant en Dieu, dans la Nature ou dans la Société qu'elle s'accomplit. Le penseur chrétien ne peut être que « personnaliste ». Et c'est d'ailleurs le qualificatif officiel de la pensée du P. Teilhard. Nous l'avons vu, selon le P. Teilhard, il faut faire, dans la physique de l'Univers, une place aux puissances de conscience et de spontanéité : « ... Il le faut; autrement l'homme demeure inexpliqué — mis au ban d'un Cosmos dont il fait évidemment partie[52]. » Par conséquent, pas plus que l'Univers, la personne ne saurait dispa-

51. *Milieu divin.*
52. *Table Ronde*, juin 1955.

raître. « La concentration d'un Univers conscient serait impensable si, en même temps que tout le conscient, elle ne rassemblait en soi toutes les consciences : chacune de celles-ci demeurant consciente d'elle-même au terme de l'opération... Capable de contenir la personne humaine, il ne saurait y avoir qu'un Univers irréversiblement personnalisant[53]. » Aussi, de même que « *nous ne pouvons nous perdre en Dieu qu'en prolongeant au-delà d'elles-mêmes les déterminations les plus individuelles des êtres*[54] », nous n'avons pas à craindre de voir la personne disparaître dans le grand mouvement qui porte aujourd'hui l'humanité à se rassembler. L'autonomie individuelle n'est d'ailleurs qu'un moment de la liberté. « Pour être pleinement soi et vivant, l'homme doit : 1) se centrer sur soi; 2) *se décentrer sur l'autre;* 3) se sur-centrer sur plus grand que soi[55]. Au stade individualiste du XIXᵉ siècle, succède nécessairement le stade « communautaire » du XXᵉ. En s'intégrant dans le Tout social, elle ne disparaît pas, mais s'accomplit. Pour ne pas disparaître, comme en Dieu, il lui suffit de « s'unir, de devenir l'Autre en restant soi[56] ».

Ainsi, comme dans cet autre grand système qu'est le marxisme, partout où se pose une ques-

53. *Phénomène humain.*
54. *Milieu divin.*
55. Conférence sur le Bonheur, *Table Ronde,* juin 1955.
56. *Milieu divin.*

tion est fournie une réponse, partout où se manifeste une contradiction la logique est rétablie. Mais cette fois, avec l'aide de Dieu, le système du P. Teilhard intègre tous les facteurs; tandis que le marxisme en laisse un certain nombre s'engloutir dans l'Enfer de l'Histoire. Les disciples du P. Teilhard ne s'y trompent pas. L'un d'eux, Jean Charon, fort de toutes les certitudes que confère la pratique de la critique scientifique, n'hésite pas à écrire : « Qui n'aperçoit pas clairement dans les nouvelles idées exprimées par Teilhard, une grande possibilité de conciliation des différents points de vue exprimés depuis tous les temps par les hommes sur la Philosophie, la Métaphysique et les différentes religions ? Ne voit-on pas apparaître là les premiers fondements d'une Science « cosmique » unique, d'une Physique cosmique, d'une Religion cosmique[57] » ? C'est le minimum que nous pouvons en attendre.

Un tel système global est achevé comme la sphère. Là est sa force, sa puissance de séduction auprès du plus grand nombre, mais aussi sa faiblesse. Une doctrine qui prétend fournir une raison aussi exhaustive restera forcément suspecte pour cette part de l'esprit humain qui, tout en aspirant à l'absolu, connaît sa finitude. Au fond, une telle omniscience devrait être disqualifiée au départ : à moins qu'elle ne vienne de Dieu. Et

57. J. Charon, *Connaissance de l'Univers.*

une telle valorisation du donné où nous sommes englobés finit elle aussi par devenir désespérante et paralysante. Si le relatif est ainsi absolu, il n'y a plus rien à dire, ni à faire; cette sphère rassurante qui nous entoure n'est plus que la plus parfaite des prisons. Quand le règne du Christ Pantocrator monte à l'horizon, le temps est fini, l'Apocalypse commence.

CHAPITRE 2

Le point de vue de Dieu

1. — *LA FAUSSE CRITIQUE.*

Ayant laissé parler le P. Teilhard, il me faut maintenant passer à la critique. Mais, comme une certaine critique participe elle aussi à l'élaboration de son mythe, je dirai tout d'abord celle que je ne ferai pas. Je n'insisterai guère sur les reproches qui lui sont faits dans les milieux d'extrême gauche, généralement chez les marxistes intransigeants. Au fond, c'est une querelle de boutique. Tout en ayant la même idée que le P. Teilhard, c'est-à-dire croyant à un Progrès qui conduirait nécessairement l'Homme jusqu'à l'Absolu, ils se scandalisent de voir une telle idée exploitée par un catholique, c'est-à-dire par un concurrent. Ou bien, avec la condescendance de ceux qui connaissent le Progrès et l'Evolution depuis plus d'un siècle, ils admettent que le système du P. Teilhard peut aider certains attardés à évoluer vers le marxisme.

Bien entendu, de telles préoccupations n'ont rien à voir avec le vrai débat.

Mais il faut écarter aussi d'autres critiques, qui lui sont faites dans les milieux dits « intégristes ». Elles reprochent au P. Teilhard de mettre en cause la doctrine traditionnelle de la Création, d'insister trop sur les possibilités de la liberté humaine en oubliant le Péché originel, et de menacer l'autorité de l'Eglise en justifiant la Science et la société moderne. Au fond, ces catholiques de droite lui reprochent de faire descendre l'homme du singe, et d'entériner ainsi le libéralisme, la République et le socialisme. En outre, en présentant des thèses qui ne sont pas admises par l'Autorité, en refusant de les désavouer publiquement, et même en les faisant circuler sous le manteau, le P. Teilhard a donné un fâcheux exemple d'indiscipline : c'est un homme de gauche, il croit au progrès de la science et de l'industrie humaines, par conséquent il croit à cette Liberté démoniaque qui a fait le malheur d'Adam. Donc, c'est un anarchiste et un révolté. Sur ce point, la condamnation des intégristes s'accorde avec l'approbation des progressistes, et la critique des premiers renforce les seconds dans l'opinion que le Père est un champion de la Liberté. Ainsi une telle critique en rentrant dans le jeu des idées reçues, contribue à sa façon à entretenir le contresens d'un P. Teilhard mythique, révolté contre l'Eglise et la Société.

Une telle critique, ou un tel éloge, ne tient guère à la lecture de l'œuvre du P. Teilhard, et de sa correspondance privée. Le Père ne se souciait guère de se situer à droite ou à gauche. Et la lecture de ses *Carnets de guerre* ne nous montre guère un démocrate, elle nous dévoile, au contraire, un individu d'origine et de tempérament aristocratiques, que ses réactions spontanées, sinon son éducation chrétienne, porteraient à mépriser la masse des individus et à reconnaître la nécessité de l'Autorité : à condition qu'elle enseigne la Vérité bien entendu [1]. Plutôt qu'à Alain, le P. Teilhard des *Carnets* fait songer à Barrès. Quant à l'anarchiste ou au révolté, rien n'en est plus loin que l'apôtre de l'organisation et de l'adaptation. Nous avons déjà dit, au début de cet ouvrage, et nous allons le démontrer plus en détail, que c'est du point de vue de l'homme et de sa liberté que la pensée du Père pose un problème. Et que si elle est contestable du point de vue de l'orthodoxie chrétienne, c'est dans la mesure où la personne, divine et humaine, est au fond de cette orthodoxie.

D'autre part, il n'est de critique profonde d'une pensée sans une reconnaissance et un dépassement de la part de vérité qui peut la justifier : sinon il ne s'agit plus de critique, mais de polémique. L'intuition fondamentale du P. Teilhard, celle du Tout, n'est pas une simple illusion. L'existence est

1. *Carnets de guerre*, p. 138.

en effet un tout; nos activités et nos sciences, trop compartimentées en disciplines spécialisées, ont tendance à nous le faire oublier. Tout se tient dans l'existence humaine : et le passé et le présent, et le corps et l'esprit, et l'individu et la société. Mais comment ? — Voilà la question. Le P. Teilhard a eu raison d'apporter une vue d'ensemble, et son succès est dû, pour une part, à ce qu'il a répondu à un besoin humain trop négligé. Il a pu dépasser ainsi un certain nombre de fausses oppositions traditionnelles, comme celle du corps et de l'esprit. Quand il reconnaît à la fois le fait de l'Evolution et le fait spirituel, il ne se trompe pas. Son erreur, au contraire, est de réintégrer l'un dans l'autre[2]. L'acquis du P. Teilhard, c'est la conception d'un homme créé par l'Evolution : mais il est vrai que nous devons surtout cet acquis au travail des Sciences. Que l'homme soit descendu — ou plutôt soit monté — ou non du singe, qu'est-ce que cela veut dire, contre ou pour son autonomie spirituelle ? L'étonnant, c'est qu'il ait abouti là où il est, et non ailleurs. Douter de l'homme — ou de Dieu — parce que le premier descend du singe, c'est faire preuve d'un manque de foi, qui recherche dans la nature des preuves qui devraient être celles de l'esprit.

Tout se tient : bien qu'à la lumière de l'esprit humain tout se distingue. Malheureusement, le

2. Voir la citation de *Phénomène humain*, p. 29, note 20.

P. Teilhard s'en tient au premier point. S'il découvre l'Un, c'est parce qu'il oublie le Multiple; et la synthèse perd ainsi son contenu. Son Tout, sauf précautions oratoires trop dépourvues d'exemples pour être convaincantes, se constitue par la négation de la partie, comme son Bien par celle du Mal. Il aboutit ainsi à une construction sans épaisseur, tout aussi simpliste que celles qui l'ont précédée. Sans être prophète, à moins que le mouvement des idées ne s'arrête, on peut prédire la venue d'un anti-Teilhard qui mettra à nouveau l'accent sur la pluralité et la contingence. Ainsi, la discussion, ou plutôt la polémique, pourra continuer de tourner en rond.

2. — *UNE VUE TROP ELEVEE.*

En effet, la faiblesse de cette pensée est sa tendance irrésistible au monisme. La multiplicité des choses ou des individus pour elle n'est qu'un désordre insupportable auquel il faut mettre un terme au plus tôt, en la réduisant à un mécanisme simple où les causes engendrent nécessairement les effets : et des effets toujours positifs. Le multiple est intolérable en soi : ainsi la distinction de la Religion et de la Science. Il doit être réduit à l'unité, cela ne se discute pas puisque notre esprit l'exige. Les mystères ou les conflits dus à cette multiplicité sont non seulement insupportables,

mais illégitimes, et le P. Teilhard n'a de cesse qu'il ne les ait réduits à une démonstration dont le départ nous assure de l'arrivée.

Le postulat de base : l'exigence de l'esprit humain, ses aspirations religieuses et morales, ne font que refléter la structure profonde du réel. Pour le P. Teilhard il s'agit d'une évidence. Il n'y a donc pas à démontrer, il suffit d'affirmer, avec le maximum d'élan. Le Réel ? — Mais c'est le Vrai. Le Mal ? — Mais c'est le Bien. La Totalisation ? — Mais c'est la Personnalisation. Il suffira de « s'unir, de devenir l'autre en restant soi ». On ne peut imaginer de solution plus rapide, ni plus élégante, à tous les problèmes. « La concentration d'un Univers conscient serait impensable si, en même temps que tout le conscient, elle ne rassemblait toutes les consciences... Capable de contenir la personne humaine, il ne saurait y avoir qu'un univers irréversiblement personnalisant. » Le contraire serait trop affreux. L'Evolution et la Science doivent déboucher sur Dieu, et un Dieu personnel, puisque pratiquement la nature humaine le réclame, sinon il n'y aurait plus qu'à désespérer[3]. De tels arguments se retrouvent partout dans la somme teilhardienne. Cet optimisme radical peut se ramener à un vieux penchant humain :

3. Cf. par exemple « la réflexion sur la vérité et son audience », citée p. 22. Cf. aussi les citations des pages 38 et 39.

prendre ses désirs pour des réalités. Le système du P. Teilhard remet en honneur le Dieu-Providence. Mais ce genre d'arguments n'est pas près de perdre sa popularité. Le physicien Jean Charon peut nous présenter cette pensée comme une réaction contre l'anthropocentrisme, en fait, rien n'est plus anthropocentrique que cette justification qui fait de l'homme et de son intellect le nombril de l'Univers. La cohérence du Cosmos teilhardien, une fois de plus, ne fait que refléter celle de notre esprit. Et d'ailleurs, il est parfaitement naturel et légitime que l'homme se place ainsi au centre de l'Univers, s'il sait qu'il s'agit d'un choix, indépendant de l'ordre des choses.

Cette synthèse unitaire n'est pas la première, elle n'est qu'un système de plus dans l'histoire des idées. Car si elle n'exprime pas la diversité du réel et la finitude humaine, comme toutes les doctrines elle reflète l'irrésistible aspiration de l'esprit humain à l'unité. Il lui faut l'Absolu, d'urgence : au *minimum* : « Il ne faut rien moins que l'attrait de ce que l'on appelle l'Absolu — il ne faut rien moins que Vous-même, pour mettre en branle la frêle liberté que vous m'avez donnée. Dès lors, tout ce qui diminue ma foi dans la valeur céleste des *résultats* de mon effort dégrade sans remède ma puissance d'agir[4]. » Au minimum il faut au P. Teilhard dominer le temps, tout

4. *Milieu divin.*

comprendre, tout rassembler : il lui faut être à la fois au centre de l'Univers, et partout à sa périphérie. Sa pensée se place constamment du point de vue suprême : celui de Dieu. Cette erreur d'optique est l'origine de toutes ses faiblesses, notamment de son inhumanité.

La construction du P. Teilhard nous replace dans un univers parfaitement satisfaisant pour notre esprit, rien que cela devrait nous la rendre suspecte. C'est un système, et un système de justification, avec les vices de ce genre d'entreprise : la certitude naïve de posséder la Vérité, d'être sauvé, d'être parfait tel que l'on est. Car si Un est le chiffre de départ, il ne faut pas oublier qu'il est aussi le plus élémentaire, donc le plus pauvre de tous.

Une telle construction ne peut être qu'intellectuelle et verbale. Là où l'affirmation enthousiaste ne suffit pas, l'auteur tourne la difficulté en s'inventant un vocabulaire. Si vous définissez la conscience : « Toute forme de psychisme depuis la plus diluée et la plus élémentaire jusqu'à la plus concentrée et la plus hautement réfléchie... », il ne vous sera plus difficile de démontrer que l'amibe ou même le granit ont une conscience[5]. Il suffit de donner un contenu nouveau aux mots dont le sens est le mieux établi. Si vous vous de-

5. Je tire ces définitions du glossaire qui se trouve à la fin de l'ouvrage de Cl. Cuénot, *Teilhard de Chardin.*

mandez : « Qu'est-ce que l'Humain ? » Il vous sera répondu : « La forme la plus haute atteinte par la cosmogénèse. Il se forme de l'humain comme il se forme de l'hydrogène (avec cette différence que la vie surnaturelle de l'âme nécessite une intervention spéciale de l'amour divin) [6]. » Si le lecteur veut bien accepter cette définition de l'humain, toutes les thèses du P. Teilhard se trouvent automatiquement vérifiées. L'ivresse verbale, qui inspire souvent des formules brillantes et originales, peut aussi conduire à multiplier des néologismes, dont certains frisent le ridicule. Aimer ne suffit plus à Dieu, il lui faut amoriser : ainsi le Christ christifie dans la Christosphère.

L'expression du P. Teilhard est comme celle de certains inspirés, ou malades : forte mais bloquée dans une seule direction. Elle monte inlassablement à l'assaut au son des fanfares : et rares sont les places qui résistent à de tels assauts. Mais par contre, autant que le tragique, l'humour en est exclu. Car l'humour comme la tragédie naît de la discontinuité, des contrastes et des chocs. Le système manichéiste de Marx n'est pas exclusif d'un certain humour féroce; le monisme teilhardien plonge le lecteur dans un maelstrom sirupeux, dont le courant est constamment à son paroxysme. Le paysage est merveilleux, mais comme on tourne en rond, c'est toujours le même.

6. *Ibid.*

Pour réaliser cette épure qui contredit tout ce que nous savons et éprouvons de l'existence, le P. Teilhard fuit par en haut. « Surtout ne restons pas au ras des flots...[7] » Ravi par un souffle poétique il s'élève d'un seul élan jusqu'à une altitude où, comme Dieu, il ne voit plus que l'ensemble. Un coup d'accélérateur lyrique, et le voyant quitte le sol pour planer dans une stratosphère d'où les détails, charmants et sordides, de l'existence concrète se fondent pour ne plus laisser que les grandes lignes d'un Plan abstrait. Il s'élève, pour fuir les contraires dans le général. A cette hauteur, la confusion devient logique, et les lieux les plus éloignés semblent voisins. En survolant la terre à cette vitesse, la pensée ne risque plus de se heurter aux passants ou de se blesser aux cailloux du chemin, elle ne rencontre plus que l'obstacle des mots qui est médiocre. Si malgré ces précautions, la démonstration ne suffit pas, le poète lyrique appuie sur la pédale des grandes orgues, une nuée sonore noie le panorama et déjà suffo-

7. Cité par G. Magloire, dans *Planète,* n° 3, p. 30; les métaphores aériennes abondent chez le P. Teilhard; cf. par exemple dans le même article : « Non, mon vieux, il faut apprendre à quitter l'échelle individuelle. Pour moi il n'y a qu'un moyen de vivre : prendre de l'altitude et monter assez haut pour que, par-dessus le désordre superficiel des détails, si douloureux ceux-ci soient-ils, se découvre la régularité significative de quelque grand destin humain. » Cf. *Planète,* n° 3, p. 28.

qué par l'air raréfié des cimes, le lecteur mystifié cesse de résister.

Il est rare de trouver une œuvre d'où l'expérience, l'existant, la référence à des faits ou des personnes concrètes, soient ainsi parfaitement exclus. Le P. Teilhard se maintient constamment au niveau des idées générales et des grands mots; ce n'est pas pour rien qu'il utilise sans arrêt les majuscules. Son Tout n'a donc pas de contenu, et sa Matière n'a pas de chair. Cet amour du Monde ne descend pas de la tête dans le sang. Cet adorateur de la vie n'a pas d'entrailles; dans son œuvre, on ne le voit guère descendre de l'Empyrée des Idées pour exprimer un instant de plaisir ou de bonheur[8]. Ce clerc célibataire adorateur de la Terre n'y plonge pas de racines, rien ne l'attache à une famille ou à un lieu; ce nomade n'a qu'une patrie : la Jérusalem céleste. Aussi rien de moins matériel que sa Matière, rien de moins pesant que sa Terre, pour ce mystique de l'Esprit absolu. D'ailleurs, comment aimer vraiment la réalité temporelle : la vie ou la Terre, sans éprouver aussitôt leur précarité ? Comment goûter l'instant présent sans savoir qu'il est fugace; comment éprouver le charme de cette femme ou de cette fleur,

8. L'imagerie qui illustre le *Teilhard de Chardin* de Cuénot est à ce point de vue significative du cosmos teilhardien. Le lecteur a le choix entre les fœtus, les déserts, les squelettes, l'I.B.M. ou la bombe atomique et des représentations médiévales du Christ.

sans savoir que leur beauté sera un jour fanée ? Au fond, pour ce mystique de l'Intemporel, tout ce qui est fini et qui passe : le présent, les réalités et les êtres sensibles, est insupportable. Et pour détruire la Terre ou la vie, il les transforme en abstractions.

Aussi est-ce un étrange contresens de faire du P. Teilhard, comme certains de ses admirateurs du lendemain du second conflit mondial, un existentialiste. Au contraire, le P. Teilhard pourrait être défini comme l'anti-Kafka : son univers est aussi rigoureusement rationnel que celui de Kafka peut être absurde. Mais on comprend qu'à ce moment le remède ait pu avoir la même popularité que la maladie. L'esprit du P. Teilhard se meut dans l'Essence et non dans l'existence; parce qu'il appartient à une génération plus ancienne pour laquelle l'absurde est encore un accident, et à un milieu plus ancien encore, qui continue à voir en tout la main de Dieu. L'auteur de cette théologie unitaire n'a eu aucune sympathie pour l'existentialisme. Selon lui, les phénoménologistes « se parent indûment de leur titre : dans la mesure où ils paraissent ignorer une des dimensions essentielles qui n'est pas seulement d'être perçue par une conscience individuelle, mais de signifier (en plus et en même temps) à cette conscience particulière qu'elle se trouve incluse dans un processus universel de « noogénèse ». Je ne comprends pas qu'on puisse s'appeler « phénoménologiste »

et écrire des livres entiers sans mentionner seulement, sans nommer, la « Cosmogénèse » et l' « évolution ». En vérité, Sartre et Merleau-Ponty (et les autres philosophes de Sorbonne) se meuvent encore dans un univers pré-galiléen[9] ». En tout cas, on ne peut pas leur reprocher de donner au terme « phénomène » un sens exactement contraire au sens courant.

3. — *UN CHRISTIANISME SANS LE CHRIST.*

Il est impossible d'énumérer les contradictions refoulées par le système teilhardien sans évoquer les contradictions de cette explication religieuse avec la foi chrétienne à laquelle elle prétend se référer. Même un incroyant est obligé de se poser la question : « Le P. Teilhard est-il chrétien ? — S'il l'est, pourquoi ce système ? Et s'il ne l'est pas, pourquoi se réclame-t-il encore du Christ ? » — Sans doute parce que être chrétien, ou non chrétien, pose un problème, et que l'essentiel est d'éliminer tout problème.

La doctrine teilhardienne rétablit une conti-

9. Lettre citée par *Table Ronde*, juin 1955. D'ailleurs Cl. CUÉNOT dans le glossaire de son livre sur Teilhard de Chardin définit ainsi le mot « Phénoménologie » : « Introduction à une explication du monde... » A ce compte effectivement le vrai phénoménologue c'est Teilhard de Chardin; et aussi Spinoza ou Aristote.

nuité entre le fini et l'infini, entre l'homme et Dieu : il faut croire que la médiation du Christ ne suffisait pas. Mais alors que reste-t-il du Dieu transcendant ? Elle divinise la Sainte Matière, et fait du Christ un Christ cosmique. Mais alors, que reste-t-il du Dieu personnel : à plus forte raison de la personne qui vécut un jour en Galilée ? Ce Dieu omniprésent risque de n'être plus ni divin, ni concret. Je sais bien que le P. Teilhard affirme avec d'autant plus d'insistance le caractère transcendant et personnel de son Dieu. Mais une telle contradiction ne se résout pas par quelques affirmations ou quelques démonstrations générales et rapides.

Des formules telles que le « Christ cosmique » ou la « Sainte Matière » ont un sens et une résonance qu'il est impossible d'éliminer : le fait d'avoir osé les employer est le signe d'un penchant irréductible de la pensée. Du point de vue de la raison humaine, le « Christ cosmique » est forcément une formule au contenu panthéiste, contradictoire au Christ personnel, avec toutes les conséquences qu'elle implique. A moins évidemment que, comme il est question de Dieu auquel tout est possible, on ne donne aux mots n'importe quel sens. La « Sainte Matière » nous ramène, en deçà du Christ, aux paganismes qui divinisent les forces de la Nature, et « l'Esprit de la Matière » à l'animisme qui prête une âme aux choses. Les « spiritualistes » de la revue *Planète*, comme les natio-

nalistes qui voudraient revaloriser le passé africain, ne s'y sont pas trompés; et les disciples du P. Teilhard ont trouvé tout naturel d'apporter leur caution à ces publications. La « Sainte Matière » nous amène à une religiosité élémentaire qui identifie l'esprit aux choses et personnalise les forces de la nature. C'est l'idée simple, celle du païen qui survit dans le matérialiste moderne, d'une transcendance immanente, d'un Esprit éternel et absolu identifié à un Monde éternel et absolu. Mais s'il n'y a plus de véritable transcendance, comment pourrait-il y avoir une véritable immanence ? Si le relatif est absolu, comment pourrait-il encore être ? Car l'un se définit par rapport à l'autre. Ainsi s'explique pourquoi cette religion du Cosmos va de pair avec une insensibilité au concret. Celui qui en est réduit à parler de la « Sainte Matière » pour l'aimer, peut être soupçonné de ne pas l'aimer humblement pour elle-même, mais pour la divinité qu'il y a placée.

Il ne faut donc pas s'étonner si la religion d'une Evolution d'autant plus enthousiasmante qu'elle est accélérée atrophie l'expérience de la Nature. Qui parle trop de Cosmos commence à s'éloigner d'elle, car la Nature, au sens qu'elle a pris en Occident, est fille de la Création chrétienne. Pour le prophète de l'Evolution, il n'y a pas de Nature, pas plus de Nature proprement dite que de nature humaine : l'homme et son milieu étant destinés à être indéfiniment dépassés. Il n'y a pas de présent

non plus, puisque tout est à venir, et d'ailleurs déjà accompli : puisqu'il n'y a pas de temps. Mais ce règne où le temps est aboli appartient-il encore au monde ?

Si la divinité est partout, il n'y a plus de finitude, à plus forte raison un véritable Mal, et par conséquent de Péché. On peut partager l'optimisme teilhardien, à la condition de refuser l'un des dogmes fondamentaux de toutes les confessions chrétiennes. On peut estimer dépassée la présence de Satan, à la condition de refuser les Evangiles. Et, d'un point de vue simplement humain, comment nier la réalité du mal, sans refuser de voir la réalité, notamment celle de l'homme ? N'est-ce pas céder à un idéalisme qui ne peut mener qu'à l'illusion ou à l'hypocrisie ?

Une fois encore on me répondra que le P. Teilhard ne refuse pas le Mal : mais il faut voir en quels termes. A quoi bon insister sur les détails — forcément négatifs — du paysage ? Pourquoi s'attacher aux pertes inhérentes à toute offensive victorieuse ? Il n'y a pas de morts, il y a seulement des vainqueurs[10]. N'ayez pas d'inquiétude, rien n'est perdu : « Douleurs et fautes, larmes et sang, autant de sous-produits (souvent précieux du reste, et réutilisables), engendrés en chemin par la Noogénèse[11]. Si quelque pieux chrétien

10. *Phénomène humain.*
11. *Ibid.*

vient vous le dire, devant le lit de mort d'une personne aimée, je ne doute pas de l'accueil que vous ferez à ces paroles de charité.

Le P. Teilhard est bien obligé de parler du Mal, notamment dans le « Milieu divin », il ne pouvait pas faire autrement sans sortir *explicitement* de la foi chrétienne. Mais chez lui, ce mot n'a aucun contenu. Aucun fait ne l'étaye, il n'est pas concrétisé, et dans son œuvre, il n'a aucune présence. Les problèmes de la souffrance et de la mort sont liquidés par des considérations générales qui ne sont pas confrontées à l'expérience et ne peuvent tenir devant elle. Devant un dépassement si aisé on peut se demander si le P. Teilhard a vraiment aimé quelqu'un. Pour dépasser le mal et la souffrance, en soi et en autrui, il faut l'avoir éprouvé jusqu'au bout, et généralement il en reste quelque trace dans la joie.

Si le P. Teilhard insiste interminablement sur le triomphe, présent et à venir, du Bien, il passe vite sur le Mal. Ou, s'il lui arrive de prononcer ce nom, il n'a de cesse qu'il ne l'ait ramené au Bien. Nous avons vu déjà comment, parlant du Mal, pour éviter de maudire l'Univers, il demande à Dieu : « *Faites que je l'adore en vous voyant caché en vous* [12]. » Et comment il essaie d'intégrer même l'Enfer dans le plan divin [13]. Ce qui suppose une parti-

12. *Milieu divin*, p. 17.
13. *Ibid.*, p. 18.

cipation privilégiée aux secrets de la Providence. Et il se peut effectivement que, d'un point de vue suprême, il n'y ait pas de Bien sans Mal, de Joie sans Souffrance. Mais à condition que le mal reste le mal et la souffrance reste la souffrance; si quelque démonstration nous poussait à y découvrir, et le Bien, et la Joie, ils perdraient aussitôt leur insupportable vertu. La façon dont le P. Teilhard liquide trop parfaitement le problème du Mal est lourde de la plus grave équivoque. On peut imaginer à quelles hypocrisies peut mener une religion qui voit en tout la main de Dieu : les pires horreurs du plus infernal des régimes seront ainsi facilement justifiées. Ce n'est pas la sérénité enthousiaste avec laquelle le P. Teilhard a supporté l'ignominie des tranchées qui peut apaiser cette inquiétude. Peut-être, comme le dit Claude Cuénot, a-t-il « le don de fabriquer de l'or avec de la boue[14] ». Dans de tels cas ce don est celui de l'aveuglement ou du mensonge.

Le Mal n'étant mentionné que pour être réintégré dans le Plan divin, il en est de même de la mort. De quelque côté que l'on examine cet accident, à première vue insupportable, il se révèle bien vite rassurant. Mourir, c'est continuer : « La foi en la Providence, par ailleurs, me fait croire que cette mort vient à son heure, avec sa fécondité mystérieuse et particulière (non seulement pour

14. Cf. Claude CUÉNOT, *op. cit.*

la destinée surnaturelle de l'âme, mais aussi pour les Progrès ultérieurs de la Terre)[15]. » Mais, en plus, mourir c'est accéder à du nouveau : « Plus j'y pense, plus je trouve que la mort, par la grande invasion et intrusion de tout nouveau qu'elle représente dans notre développement individuel, est une libération et un soulagement en dépit même de ce qu'elle a d'essentiellement douloureux (parce qu'essentiellement renouvelant et arrachant)... Ce serait si étouffant de se sentir irrémédiablement confiné sur cette face superficielle et expérimentale de notre Cosmos. » La foi du Père, plus solide que celle de Jésus, ne semble guère passer par la porte étroite de l'agonie; ou si elle y passe, elle sait déjà que le jardin des Oliviers est l'antichambre de celui de l'Eden.

Si dans ce système le Mal n'est plus le Mal, la Croix n'est plus la Croix; il réduit l'un et l'autre à un mot. Car, avant de ressusciter, le Christ est mort sur la Croix. Et avant de mourir, il a traversé cette autre agonie qui est l'angoisse et le désespoir. Moins divin que le P. Teilhard, il s'est écrié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Il n'a pas été « consterné » au Jardin[16], il est entré en agonie et il a sué des grumeaux de sang. Et, contrairement à la formule teilhardienne[17], c'est l'homme cloué sur la Croix

15. *Carnets*, pp. 185 et 203.
16. Textes cités *supra*.
17. *Ibid.*

qui la rend si terrible. Mais c'est sans doute aussi parce qu'elle représente la Mort qu'elle l'a vaincue. Le Christ l'a prise en charge en la subissant sur la Croix. C'est ainsi seulement qu'elle pouvait être dépassée, non par un discours. Et c'est parce que la Croix est une vraie Croix, et non quelque symbole, que l'homme blessé à mort est parfois aidé en découvrant son agonie dans celle d'un Dieu.

Une religion qui évacue la tragédie de la Croix et exalte le Christ cosmique et triomphant, ne peut en même temps glorifier le Pauvre des Béatitudes : le P. Teilhard insiste trop sur le premier pour tenir beaucoup au second, Dieu seul peut associer vraiment l'un à l'autre. Du point de vue d'un Dieu installé dans l'Evolution triomphante, la misère matérielle ou spirituelle n'est qu'un raté sans intérêt, tellement superficiel qu'on peut à peine dire qu'il existe. Quant à la Pauvreté délibérément choisie, son cas est plus grave; ce refus est un péché contre le Monde, et par conséquent contre l'Esprit : le seul qu'il y ait. Une fois l'indispensable coup de chapeau donné au Pauvre, le P. Teilhard s'en désintéresse, la « question sociale » ne l'a guère obsédé; pourtant Dieu sait si dans l'Europe de sa jeunesse, l'exploitation du prolétariat était une réalité! Le socialisme ou le nationalisme indigène triomphant l'attire beaucoup plus que la misère des faubourgs ou de la brousse. Le Pauvre a tort : tout au plus peut-on le consoler en

lui annonçant qu'il deviendra riche. *Vae Victis*, crie l'Evolution triomphante à ceux qu'elle damne. Et le Pauvre, quel qu'il soit, est l'éternel vaincu. Reprenant les Béatitudes, un Evangile enfin adapté à notre temps devrait proclamer : « Bienheureux les actifs! Bienheureux les ingénieurs! Bienheureux les présidents! Bienheureux les rassasiés! Bienheureux les puissants! Bienheureux les riches! car ils vivent en Dieu. »

On ne voit pas non plus comment l'irrésistible montée de l'Univers, en dérive vers la Noogénèse, peut se concilier avec le dogme du péché originel. Et ne pas avoir le sens du péché, n'est-ce pas perdre de vue la finitude et les faiblesses de toute vie humaine ? N'est-ce pas substituer aux personnes réelles : au prochain, une idée de l'Homme en général ? L'homme de François Mauriac est peut-être d'un type particulier, on ne peut lui refuser la chair et le sang. Tandis que l'Homme du P. Teilhard n'est qu'une abstraction. Dans son langage, plutôt que l'Homme il faudrait dire l'Humain, de même que son Dieu cosmique devrait être plutôt nommé le Divin. Comment aimer vraiment les hommes sans reconnaître d'abord leurs faiblesses, à commencer par la nôtre ? Le Christ nous a ordonné de nous reconnaître pécheurs et il a aimé les pécheurs. Tandis que, si j'en juge par sa biographie officielle, le P. Teilhard n'a ni connu, ni vécu, le péché. Mais, peut-être était-il Jésus-Christ *incognito*.

Cette religion qui escamote le Mal, Satan et le Péché, porte un vieux nom : le Quiétisme; et si d'un point de vue orthodoxe, le jansénisme est une hérésie, le quiétisme en est une autre. Le P. Teilhard n'a échappé à l'erreur manichéenne qu'en tombant dans l'erreur inverse. Au total, il peut être qualifié de panthéiste chrétien : mais les deux termes jurent d'être associés; le second devant se suffire à lui-même. Le P. Teilhard, d'ailleurs, n'a pas caché ses tendances panthéistes : « J'ai toujours eu une âme naturellement panthéiste. J'en éprouvais les aspirations invincibles, natives; mais sans oser les utiliser librement, parce que je ne savais pas les concilier avec ma foi[18]. » Et comme il ne pouvait pas plus renoncer à l'une qu'aux autres, tout l'effort de son esprit a tendu à les concilier. « *Justement parce qu*'il est profond et punctiforme, Dieu est infiniment proche et répandu partout. *Justement parce qu*'il est le centre, il occupe toute la sphère. » On comprend que les italiques ne soient pas de trop pour renforcer le « parce que », faute d'autres raisons. Peut-être que cette géométrie a cours dans la Jérusalem céleste, certainement pas sur Terre.

En effet, le P. Teilhard ne peut échapper à de telles contradictions qu'en se plaçant d'emblée à ce sommet, d'où tout ne forme plus qu'un ensemble : du point de vue de Dieu. Car à Dieu, tout

18. Cf. *Le Christ dans la matière.*

est possible; notamment de dépasser la logique. Si l'on considère qu'un homme peut se placer de ce point de vue, alors la doctrine du P. Teilhard s'éclaire, elle devient parfaitement légitime et cohérente. Mais, pour un homme, adopter ce point de vue, n'est-ce point faire preuve d'orgueil, et de naïveté ? Et si une telle attitude est le propre des esprits qu'il convient d'appeler religieux, est-elle chrétienne ? Car le propre de ce Dieu informel, omniprésent et omniscient est d'être purement divin; il ne s'agit plus du Dieu-homme qui s'est manifesté dans l'histoire, mais du Pantocrator qui règne à la fin des Temps. Trop ardente, ou trop pressée de cueillir dès ici-bas les fruits de l'Eden final, la foi du P. Teilhard va droit au Dieu triomphant et intemporel de l'Apocalypse. Et elle voile ainsi la face du Dieu homme qui a vécu, aimé, et qui est mort sur la Croix.

Toute pensée religieuse aspire à l'Absolu; mais y aspirer ne veut pas dire qu'on le possède. Au contraire, le P. Teilhard a succombé à la tentation réservée aux esprits religieux; il a voulu posséder le Ciel sur la Terre, tenir dès ici-bas ce qui appartient à l'Au-delà : l'Eternité, la Connaissance et la Cité parfaites, l'Absolu qui est le sens de la vie. A son tour il a transformé en explication un « sens » qui est mouvement. Il oublie que l'homme ne peut occuper la place du Dieu triomphant. Et que si Dieu est effectivement tout-puissant; que si, à la limite, le Mal et la Mort seront

abolis, et que, Tout en tous, Dieu récapitulera l'Univers, c'est à la fin, et qu'en attendant il nous a placés dans le temps. Dieu est Un; mais dans la religion de la Trinité, cette unité est pour l'homme un mystère. Certes « tout ce qui monte converge », mais d'un point de vue transcendant : il ne s'agit pas d'une évolution sensible. De la matière à la vie, de la vie à la conscience il y a continuité dans le temps et dans l'espace, mais aussi discontinuité : évolution et saut; et l'un et l'autre contrairement à la tendance unitaire de l'esprit humain sont également réels et vrais. « Tout ce qui monte converge », mais au regard de Dieu qui voit seul l'ensemble et son achèvement; le regard humain n'en saisit que des aspects limités, multiples et contradictoires. En attendant la fin, nous vivons dans un Univers ébauché où Dieu est à la fois présent et absent, où règnent le mystère, les conflits et les ruptures entre le Bien et le Mal, notamment la grande rupture de la Mort. Au niveau humain, la convergence se manifeste comme une divergence.

Ainsi donc, si le point oméga existe, pour le croyant humain, il n'est pas une réalité tangible et rationnelle inscrite dans la nature des choses, mais un mystère qui ne peut être l'objet que d'un pur acte de foi. Si Dieu existe, l'amour divin englobe la Création, — mais nul ne sait comment. Bien que l'issue de la bataille ne puisse faire de doute pour un chrétien, elle reste engagée, et elle

met en jeu le Salut. Si « l'essence du christianisme n'est ni plus ni moins que la croyance à l'unification du monde en Dieu par l'Incarnation », dans la vie le Oui est lié au Non, la participation au refus : la paix à l'épée.

D'un point de vue chrétien, le P. Teilhard n'a pas tort quand il avance qu'un ordre et une paix suprêmes englobent ce trouble et ces combats : mais c'est invisiblement, et par le jeu des contraires. Que vaudrait la foi qui n'aurait pas à affronter le mystère, l'Eternité sans le temps, la joie sans la souffrance, le bien sans le mal ? Et l'unité sans la pluralité ? — Finalement, c'est à l'Unité même que le monisme teilhardien porte tort : à celle qui englobe vraiment le multiple dans un effort vivant de tout l'être; et non en l'escamotant par quelque mécanisme intellectuel. En minimisant le second terme, il affadit le premier; il stérilise au départ l'éternité, la joie, le bien, tels qu'ils se manifestent dans l'acte d'une pensée et d'une vie : dans l'effort de liberté des personnes.

Le P. Teilhard reproche aux théologiens officiels de se référer à des concepts « pré-galiléens ». Mais lui aussi s'apparente à cet esprit « pré-galiléen » qu'il dénonce. Son système ramène la diversité du réel à un principe d'explication comme les doctrines philosophiques et religieuses du passé. Sa logique unitaire, reflet des mécanismes du langage, n'arrive pas à s'élever au paradoxe d'une

raison vivante qui associe la thèse à l'antithèse : par exemple, la communion à la solitude. Il ne voit pas comment une loi nouvelle, celle de l'Amour, peut unir ce qui est séparé, faire aimer l'Autre précisément parce qu'il est autre : ainsi aimer la Nature parce qu'elle est la Nature, et non un reflet de l'humain ou du divin. Dans cette construction à une dimension, Dieu ne peut être à la fois présent et absent, l'instant lié à l'Eternel; et, né de l'Univers, l'homme ne peut en même temps le dépasser : pourtant si la conscience, par sa nature, se situe à une distance infinie de la matière, par la connaissance, elle s'en rapproche comme jamais l'atome ne le fut de l'atome. Spinoziste ou teilhardien, le système est toujours plat, et le P. Teilhard comme Hegel n'y intègre le temps que pour l'éliminer. Cette Evolution peut être mouvement, ce mouvement se réduit à une ligne géométrique; si, à en croire le P. Teilhard, la richesse d'une unité est fonction de sa complexité, l'Univers mystérieux et foisonnant, et par conséquent dramatique, créé par le Dieu vivant est autrement riche que l'Univers intellectuel du théologien.

La religion du P. Teilhard n'est peut-être pas la fin du christianisme, elle est certainement celle d'une foi vivante, animée par le mouvement et l'amour de la personne. Quel sérieux l'inévitable noogénèse laisse-t-elle à la partie où chacun de nous est engagé ? Qu'importe la participation à tel ou

tel détour de l'Histoire, de toute façon le dénouement est assuré. On voit quel intérêt pour le présent se dissimule dans cette religion de l'adaptation à l'époque. Que peut ajouter ou retrancher vraiment la liberté humaine ? Qu'est-ce que l'homme peut reprocher ou demander à Dieu, puisque tout est déjà dit ? Si Job avait eu la foi du P. Teilhard, il se serait tu : mais avec la révolte ou la contestation avec le Dieu transcendant finit également la prière.

Tout se tient chez Teilhard comme chez Spinoza, mais Spinoza ne couronnait pas sa sphère d'une croix. Chez celui-là, l'amour du Christ n'est que le « prête-nom » de l'adoration du Cosmos; c'est l'existence de l'Evolution et du Progrès qui justifie celle de Dieu, et non le contraire. Puisque « si le Progrès est un mythe », si notre travail ne paie pas, notre effort perd, avec son moteur, sa raison d'être[19]. Le P. Teilhard semble ignorer que le propre de l'homme est d'agir parfois à rebours du Cosmos et de l'Histoire simplement parce qu'il le doit : un croyant dirait parce que telle est la volonté de Dieu. C'est à ce genre de folie que l'on doit les quelques progrès faits en dépit de la pesanteur des choses.

Dans l'Univers total la personne de Dieu, et celle de l'homme créé à son image, se dissolvent. Le

19. Cf. *Phénomène humain,* citation *supra.*

Christ cosmique en ramenant à lui le pullulement de l'Univers devient à son tour multitude; il est le Bien, il est le Mal, il est la Matière, il est l'Histoire : donc au besoin, la guerre où les camps de concentration. Comme un autre, il pourrait dire : « Mon nom est Légion. » Et comme l'autre, il porte masque : le nom du Christ, de la Personne et de la Liberté. Ce Dieu qui explique tout, et donne l'apparence de la personne aux forces impersonnelles de l'Univers, est un *Deus ex machina* comme celui des anciens païens, qui nous dispense d'humaniser le désordre cosmique. L'originalité de la foi chrétienne, c'est le paradoxe du Dieu universel et, cependant personnel, du Dieu transcendant et de l'Incarnation : du Dieu-Homme. Et le Dieu du P. Teilhard, à la fois trop matériel et trop divin, perd de vue l'un et l'autre; entre l'Univers et Dieu, c'est la personne du Christ qui disparaît. Entre le « Christ cosmique » et le Pantocrator, que vient faire le Christ historique ? Sa vie et sa mort ne sont qu'un accident, sans doute nécessaire, mais actuellement révolu[20]. Chose curieuse, dans cette théologie qu'on nous présente comme une réhabilitation de l'humain, c'est l'humanité de

20. Cf. entretien dans CUÉNOT, *op. cit.* « On peut considérer le Christ historique comme le point de déclenchement du mouvement religieux christique : le Christ historique peut être comparé à une sorte d'étai sur lequel on a bâti la voûte, la religion christique... » Et une fois la voûte bâtie, l'étai est enlevé.

Dieu qui s'évanouit, et ainsi celle de l'homme perd à son tour son importance.

Le P. Teilhard spiritualise la Matière, mais ainsi il matérialise l'Esprit; alors l'Incarnation n'a plus de raison d'associer celui-ci à celle-là, et en tout cas elle aussi n'est plus actuelle. Pourquoi le Verbe se ferait-il Chair, puisque au départ, la Chair c'est le Verbe ? L'incarnation n'est plus un acte qui s'accomplit en l'an I de l'ère chrétienne, — à chaque instant de la vie de chaque homme —, mais une certaine idée de l'état de l'Univers. Elle n'intervient plus dans le temps et l'Histoire, mais alors elle n'est plus le fait d'un Dieu ou d'un homme vivants. Pourquoi Dieu se serait-il fait homme puisque la Matière et la Vie étaient déjà divines ? Qu'avait-il à racheter ? Le Mal n'étant pas essentiel, la Rédemption devient superflue : quelle est la place de la Croix dans le Progrès ? Tout au plus une assurance supplémentaire pour couvrir ses échecs locaux. Le sacrifice du Christ perd son prix, et la vie du chrétien sa gravité. Il n'y a plus de salut parce qu'il n'y a plus de perte. Rien ne saurait empêcher le triomphe total du Bien.

Dans ce système qui prétend l'englober, la personne est de trop. Prisonnière de l'Univers ou de Dieu, la liberté humaine disparaît. Le mot subsiste, d'autant plus qu'il n'y a rien d'autre, mais ce Multiple associé à l'Un, cet homme intégré dans la totalité, cet instant dans l'Eternité, n'ont

plus de réalité propre, ni de raison d'être. Le Dieu de l'Evangile n'est pas cette divinité, partout dissoute dans le sensible; au jour de la Genèse, elle s'est distinguée du chaos, et elle a distingué ses créatures pour les aimer. De ce jour, spirituellement, il n'y a eu que la personne ou le néant; c'est seulement l'amour dont la personne est le centre qui donne vie aux réalités qui nous entourent : sans la personne le Cosmos est vide. « Un seul être nous manque et tout est dépeuplé. » Le seul Univers vivable est celui où un homme peut rencontrer le regard d'un autre homme. Et la seule Eternité, celle où les nuées du Devenir se dissiperont pour révéler à tout jamais, sous le regard de Dieu, le sourire de ceux que nous avons aimés.

4. — *UNE PRESENCE AU MONDE QUI EST UNE ABSENCE.*

L'Incarnation étant définie par la continuité de l'Esprit et de la Matière, et non par l'acte d'une personne qui la transforme en dépit de son inertie, l'action de l'Eglise dans le Monde se ramène à l'adaptation de celle-là aux conditions de celui-ci. Elle ne l'aime plus assez activement pour lui apporter la paix par l'épée, elle ne vient plus le changer et l'enrichir malgré lui-même, elle le justifie; ou pour employer le terme technique, elle le consacre.

Puisque Dieu est partout présent dans la réalité du monde, pourquoi l'y introduire ? Il suffit d'y ajouter son nom. L'Eglise et les chrétiens n'ont pas à le juger, ni à entrer en conflit avec lui, ils n'ont qu'à participer à ses progrès. Il suffira que l'Eglise le « consacre » en lui apposant le signe sacré qui lui manque pour être parfait : ainsi, tout en restant lui-même, deviendra-t-il autre. Elle bénira les avions ou les fusées comme elle a béni les glaives et les voiliers. Et ses théologiens, après avoir consacré la Science du vieil Aristote, consacreront celle du nouveau : Einstein. Nous ne sommes plus au Moyen Age... Mais c'est bien le même esprit, qui n'arrive pas à réaliser que le Dieu transcendant domine d'aussi haut l'Univers dynamique d'Einstein que l'Univers statique d'Aristote.

Dans ces conditions, l'Eglise n'intervient plus que pour couronner les activités de tous les jours par la messe du dimanche. En dehors du sacré pur, il ne lui reste plus qu'à participer activement à toutes les activités temporelles : par exemple en apportant publiquement la caution de l'Eglise aux actes du gouvernement, en approuvant sa paix ou sa guerre au nom de l'Evangile. La religion teilhardienne soupçonne d'hérésie toute forme de rupture avec l'environnement : s'abstenir est aussi mauvais que s'opposer à l'Histoire. A plus forte raison la foi chrétienne n'a pas à se manifester dans la société, comme elle l'a fait pendant des siècles,

en créant des mœurs, ou un esprit nouveau. Désormais c'est le monde seul qui possède l'initiative en morale, en politique ou dans les Arts : l'Eglise suit en s'adaptant. Le monde invente le socialisme, le cinéma, le fascisme ou le communisme, la seule chose à faire pour l'Eglise c'est de créer un socialisme, un cinéma, un fascisme ou un communisme — pourquoi pas des camps de concentration ? — chrétiens : le substantif n'appartient plus au christianisme, il ne lui reste que le qualificatif.

Ainsi le chrétien n'est plus l'homme qui prend ses distances vis-à-vis du monde, qui s'en retire afin de le juger, c'est l'homme « engagé », pour employer un terme progressiste. C'est l'homme qui ne s'interroge pas sur son métier par exemple, mais qui exécute le travail que la société lui a confié[21]. Des savants, des ingénieurs — pourquoi pas des égoutiers ou des tortionnaires chrétiens ? — qui le démontrent en faisant leur boulot mieux que les autres; l'exemple de l'Allemagne a montré jusqu'où peut aller une société qui met au premier plan la conscience professionnelle. Si le chrétien doit exécuter avec enthousiasme la tâche que la société lui a confiée, entre autres il doit faire la guerre sans s'interroger. Dans ce domaine, le P. Teilhard a donné l'exemple en 1914-1918 : ses *Carnets de guerre* en témoignent. Il n'y a pas une trace d'inquiétude ou d'une réserve

21. Voir textes cités *supra*.

sur les fins et les moyens de la guerre. On retrouve sous sa plume toute image d'Epinal de la propagande alliée sur les vices des « Boches »[22]. Sur ce point, cette pensée, qui évolue autrement à l'altitude cosmique, épouse tous les accidents du sol : mais Dieu n'est-il pas dans la Terre autant que dans le Ciel ? Le fond de cette adhésion inconditionnée aux plus terribles avatars de l'Histoire est une pensée purement religieuse, profondément indifférente aux *détails* terre à terre de la politique. Comme tous les idéalismes, celui-ci aboutit à entériner les pires manifestations de la réalité. Et comme cet idéalisme prend, en outre, la forme d'une divinisation du Réel, il est deux fois plus passif qu'un autre : parce que les accidents du réel n'ont aucune importance; et parce que le Réel est Dieu.

La pensée que le mythe teilhardien nous présente comme inspirée par une liberté, est en fait *essentiellement* conformiste. Le Bien en effet, c'est s'adapter : se conformer au milieu : dans le cas présent à la société moderne. Il ne faut pas se tromper sur le sens de la « révolte » — dont lui-même ne parle jamais — du P. Teilhard contre

22. Cf. *Carnets*. Ainsi en 1914, le commandant Lefèvre « pour être sûr que ses Africains le suivent est sorti le premier en levant son képi et criant : « En avant, mes amis, c'est pour la France », et est tombé vingt pas plus loin en faisant le signe de la croix ».

Rome. Il n'invite l'Eglise à rompre avec une société, d'ailleurs largement disparue, que pour adhérer à une autre : et comme par hasard, c'est la société présente. Il n'y a là rien de révolutionnaire, bien au contraire. Quand Lamennais invitait l'Eglise, en 1828, à se rapprocher du peuple et à défendre la liberté, il allait à contre-courant d'un présent monarchique ou bourgeois, pour des raisons qui étaient avant tout religieuses ou éthiques. Quand le P. Teilhard invite l'Eglise à reconnaître le Socialisme ou la Science en 1945, il l'invite à reconnaître l'état de fait : en 2000, l'alliance de la Science et de l'Autel prend la même signification que celle du Trône et de l'Autel en 1820.

Derrière cette idée de la « présence » de l'Eglise, il y a l'arrière-pensée de convertir le monde en adoptant ses mœurs. Elle est d'ailleurs dans la tradition de la Compagnie de Jésus qui, au début du XVII[e] siècle, a regagné ainsi la grande noblesse au catholicisme en lui proposant une religion, à la fois indulgente et formaliste, adaptée à la vie des cours. Et c'est ce problème qui a provoqué au moment de l'évangélisation de l'Extrême-Orient par les Jésuites la « Querelle des Rites ». Pour gagner les Chinois, les Jésuites avaient accepté l'idée d'un christianisme qui aurait emprunté les rites de la Chine traditionnelle. Ils furent contraints par Rome de renoncer à leur projet. Et l'Eglise catholique perdit l'occasion de convertir la Chine. Mais, en poussant trop loin dans cette

voie, est-ce la Chine qui aurait été convertie au christianisme, ou le Christianisme à l'esprit de la Chine ?

En effet, toute la question est là. S'il est possible de s'adapter à certains milieux parce qu'il est possible par ailleurs de les transformer, il n'en est pas de même pour d'autres, parce qu'ils sont beaucoup plus exigeants : l'adaptation n'est qu'une des faces de l'action, celle qui, d'ailleurs, s'impose d'elle-même; s'il n'y a plus qu'elle, s'adapter signifie seulement disparaître dans le milieu.

Le P. Teilhard, en inventant un christianisme au goût du jour, croit ainsi préparer la conversion d'un monde athée et matérialiste en lui fournissant la justification religieuse qui lui manque. Il ne voit pas que ce monde n'est athée qu'en apparence, et que cette justification, il se l'est déjà donnée sous la forme d'une divinisation de la matière et de la Science. Le progressisme chrétien du P. Teilhard peut sembler hardi et prophétique à de jeunes clercs dont l'horizon ne dépasse guère le mur de leur séminaire, il n'est qu'un lieu commun pour des laïcs qui vivent dans une société dominée depuis plus d'un siècle et demi par le mythe du progrès. Sans doute aidera-t-il quelques chrétiens à se convertir au culte de la Science, je doute qu'il convertisse au Christ un monde qui n'en a nul besoin, parce qu'il se sait, sans que le P. Teilhard le lui dise, en marche vers l'Absolu. On peut rappeler à son sujet la phrase de Pas-

cal : « Les Jésuites ont voulu joindre Dieu au monde, et ils n'ont gagné que le mépris de Dieu et du monde[23]. »

Au fond, cette soi-disant « présence » du christianisme au Monde est une absence : les premiers chrétiens y furent autrement présents, quand ils ne se souciaient pas du Monde, mais seulement d'être fidèles à leur foi. Le P. Teilhard n'aime pas assez le monde, pour l'aimer non seulement tel qu'il est, mais tel qu'il peut devenir par l'action de Dieu à travers les hommes. Ainsi les chrétiens se refuseraient à donner au monde ce plus que jusqu'ici ils lui avaient apporté malgré lui-même : le souci de l'esprit et de la personne humaine. La force qui aurait pu contribuer à humaniser le Progrès se serait éliminée d'elle-même. La théologie du P. Teilhard ferait du Progrès, pour les croyants comme pour les non-croyants, une fatalité irréductible, un donné tabou parce qu'il est un « fait » à la fois nécessaire et sacré, comme autrefois le pouvoir royal ou les forces naturelles des païens. Mais alors, que reste-t-il de la Liberté des Enfants de Dieu, s'ils ne peuvent même plus toucher à leurs propres œuvres ?

Le P. Teilhard est-il chrétien ? Certes oui, puisqu'il en porte l'étiquette, et même le costume. Mais il tient d'autant plus à cette étiquette qu'elle

23. *Pensées.*

ne recouvre plus de marchandise. Car tout ce qui est spécifique de l'esprit et de la sensibilité chrétienne, disparaît dans sa théologie : l'accent mis sur la personne divine et humaine, l'immatérialité de Dieu, et par conséquent la matérialité du Monde, la reconnaissance du Mal, la valorisation de la Pauvreté et de la souffrance; la révolte permanente d'un esprit qui conteste le mystère et le désordre du cosmos, et la folie d'un Amour qui peut seul dominer l'irréductibilité des contraires.

Pourquoi, pour aimer le monde, faudrait-il le diviniser ? Pourquoi, pour aimer son temps, faudrait-il se perdre en lui ? Bien au contraire, celui qui aime vraiment le Monde l'aime pour ce qu'il est : souvent splendide, parfois terrible, et quotidiennement médiocre. On peut craindre que des admirateurs comme le P. Teilhard ne puissent aimer leur temps qu'en l'idéalisant, c'est-à-dire en le niant au profit de l'idée qu'ils s'en fabriquent. La mesure d'un amour, c'est la capacité à aimer *l'autre* : l'ennemi, en dépit de ses défauts et non pour ses vertus, à plus forte raison pour des vertus supposées. Au fond, le P. Teilhard ne peut aimer le Monde qu'en le fuyant, il n'aime en lui qu'un reflet de Dieu : et ainsi il trahit l'un et l'autre. L'amour est un acte, engendré par l'obstacle, ou la distance; c'est *parce que* l'Unité n'est pas donnée qu'il faut unir, c'est *parce que* l'Esprit n'est pas dans les choses qu'il doit être in-

carné. L'incarnation n'est pas un état, donné par la logique ou par la Nature, elle est un acte, et cet acte ne peut être accompli que par une personne. De même que pour aimer autrui, il faut se reconnaître distinct de lui, et distinguer en lui un autre; pour réintégrer l'Esprit dans la matière, instituer l'ordre dans le désordre, il faut bien constater au départ qu'il n'y est pas. Dans l'unité surnaturelle de l'incarnation, c'est la division, le déchirement qui sont d'abord donnés : pour le Christ lui-même, la Croix a été la porte étroite de la Résurrection. Inventer, par exemple, c'est récuser l'acquis, réaliser une nouvelle synthèse c'est nier les idées reçues. Le P. Teilhard a parfois pressenti cette dialectique, mais trop pressé d'arriver au but, il est passé trop vite sur le premier terme : le risque et l'angoisse totale que comporte toute unité conquise par la liberté humaine.

A ce monisme qui se contente d'intégrer le facteur temps dans l'idée d'Evolution, on pourrait opposer un esprit dramatique, fondé sur l'expérience du multiple et de la contradiction. Pour celui-ci, la logique doit être constamment recherchée parce qu'elle n'est pas donnée, et le plaisir des sens naît de la souffrance comme la volupté de boire de la soif. La profondeur de sa certitude et de sa joie est exactement celle de son angoisse. Il cherche un prochain parce qu'il est seul, et il est en marche vers Dieu parce que Dieu se dérobe. Il aime la Vérité, comme la réalité qui l'en-

toure, parce qu'il ne s'identifie pas à elles : parce qu'il doit poursuivre l'une et dominer l'autre. Mais la seule Totalité qui puisse contenir en elle des forces aussi péniblement divergentes n'est pas la cohérence d'un système intellectuel ou cosmique, mais celle d'une personne : un Dieu ou un homme.

CHAPITRE III

La négation de l'homme

1. — *UNE PENSEE PRE-GALILEENNE.*

L'accent mis sur la Matière divinisée et le Divin matérialisé, aux dépens du Dieu-homme, conduit cette pensée à s'écarter dans tous les domaines, sous prétexte de la dépasser, d'une tradition humaniste qui doit son existence au Dieu personnel bien plus qu'à l'Antiquité. Chez le P. Teilhard, la divinisation de la Science tient lieu d'esprit scientifique, le culte de la Masse humaine dévalue la Démocratie fondée sur l'égalité des individus, comme la divinisation de l'Homme, identifié à l'Espace et à l'organisation sociale, aboutit à l'oubli des hommes.

Au fond, cet Univers parfaitement cohérent, hanté par le Divin, est pré-chrétien : païen pourrait-on dire. Et du même coup il est pré-scientifique. Car l'Univers désacralisé et inachevé de la

recherche scientifique s'est ébauché le jour où la Lumière s'est distinguée des ténèbres; où le Dieu des chrétiens s'est distingué des choses et du monde en les créant. C'est à partir de ce jour qu'Adam, investi du pouvoir de son Seigneur, a pu considérer comme un objet le Cosmos qu'il adorait. Il n'aurait jamais pu le faire si un Dieu purement divin n'avait un jour profané l'Univers. En le re-sacralisant, le P. Teilhard risque de justifier une retombée dans la confusion du chaos.

L'incapacité à distinguer la Foi de la Science conduit à une autre confusion. Si l'ordre des choses continue celui de l'Esprit, il n'y a pas de raison de distinguer le spirituel du temporel; comme la religion orthodoxe, à laquelle le Pantocrator teilhardien s'apparente, celle-ci estompe la distinction entre l'Eglise et l'Etat. Après la Science, une autre valeur de Gauche : la Laïcité est menacée. Soit que la politisation de l'Eglise prenne la forme de la soumission de l'Etat à l'Eglise, soit que, plus moderne, elle aboutisse à l'utilisation de l'Eglise par l'Etat. Là encore, sous prétexte de Progrès, on revient plusieurs siècles en arrière.

L'Univers de la Science, comme celui du Christ, est inachevé. A l'extrême il est Un; mais en attendant que la Recherche soit allée jusqu'au bout — et ce jour-là, la Recherche ne sera plus la Recherche — la Science vit d'ignorances autant que de certitudes; tandis que le P. Teilhard nous apporte

la Solution. L'Univers de la Science est objectif : le vrai, le beau, le bon n'est pas son affaire, mais le réel. C'est pourquoi cette connaissance prométhéenne est à la fois exaltante et effrayante; elle débouche sur une immensité démesurée, énorme et glacée dont le sens dépasse l'homme; et à la limite elle n'aboutit pas au Progrès, mais à l'Entropie. Le « silence des espaces infinis » était à la fois le cri d'un véritable chrétien et d'un véritable scientifique. Comme toujours, le P. Teilhard confond la fin dernière de la Science, sa tendance à l'explication, donc à l'Unité, avec sa situation présente. Le point de départ de celle-ci et son chemin c'est l'expérience objective : la reconnaissance du multiple, même le plus inattendu. La logique mathématique en est la face systématique; mais alors, par son abstraction, cet universel lui aussi reste parfaitement étranger à l'univers de l'éthique et de la religion.

Si le P. Teilhard est un savant dont je n'ai pas à discuter les travaux spécialisés, sa synthèse, — pas plus que le marxisme de Joliot-Curie —, n'a rien à voir avec ces travaux. La connaissance du Tout n'est pas le fruit d'une expérience ou de calculs scientifiques, elle prend racine dans un caractère et dans une sensibilité religieuse ébauchée dès l'enfance. Elle est bien antérieure à la carrière du savant; les *Carnets* du P. Teilhard nous montrent l'essentiel de sa pensée élaborée dès 1914, et ses premiers travaux scientifiques datent

de l'entre-deux-guerres. L'Absolu, le Christ cosmique, la Noogénèse, l'Amour, etc... sont des concepts théologiques ou éthiques, certainement pas scientifiques. Comment même parler d'une « conscience » ou d'un « psychisme » de la matière sans se référer à l'homme, sans projeter, à la façon des animistes, certains caractères de l'esprit, humain ou divin, dans les choses ? D'autres termes, utilisés cette fois par les sciences physiques, tels que matière ou énergie, prennent un sens particulier sous la plume du P. Teilhard. Il est vrai qu'il écrit de sa « Matière » : « Il ne s'agit pas d'aucune de ces entités abstraites définies sous ce nom par la Science ou la Philosophie. C'est tout ce qui est sensible. Certes touché par la Chute, mais élevé par l'Incarnation[1]. » Quel scientifique reconnaîtra ce langage et ce raisonnement et le pratiquera dans sa discipline ? Je doute que le P. Teilhard lui-même l'ait utilisé en paléontologie. Ses disciples parleront alors d'un dépassement de la Science. Mais qui dépasse la Science en sort du même coup, et le P. Teilhard entend y rester. S'il dépasse la Science, pourquoi, dans son introduction du *Phénomène Humain*, en même temps que

1. Cf. *Milieu divin :* La Puissance spirituelle de la Matière. Cette incertitude entre ce qui est de l'ordre de la science et des autres domaines se retrouve souvent dans la pensée du P. Teilhard. En 1948 dans l'Avertissement à *Comment je vois*, le P. Teilhard admet que ses œuvres développent un ensemble de vues « scientifiques et parascientifiques ».

« Toute la Science » nous annonce-t-il « Rien que la Science » ?

Le plus solide de cette pensée est le concept d'Evolution. Mais ce concept est antérieur d'un siècle au *Phénomène Humain*, et il faisait alors depuis longtemps partie du domaine public dans les milieux laïcs. Par ailleurs, l'Evolution, tant qu'elle ne sera pas entièrement vérifiée, — et comment pourrait-elle l'être ? — n'est qu'une hypothèse largement probable et non une loi. Et elle comporte des ruptures et des ratés, notamment en ce qui concerne les fragiles « pédoncules » à partir desquels se développe une nouvelle poussée. Les individus, ou les espèces, les plus complexes et les plus riches ne sont pas nécessairement les plus forts; parce qu'ils annoncent l'avenir, ils peuvent être provisoirement désadaptés au présent. Combien, trop délicats parce que trop lourds de promesses, se sont engloutis dans le silence, et avec eux des chances de progrès, pour avoir fait un pas de trop hors du donné ? Mais de ces individus et de ces espèces disparus nous ne saurons jamais rien, et par conséquent pour nous ils n'auront jamais existé. La cohérence apparente que présente l'Evolution est celle du temps révolu, elle ne prend ses caractères de continuité et de développement qu'a posteriori, vue de cette cime qui est bien la plus haute puisque nous y sommes.

Si le P. Teilhard était resté un simple savant sans doute eût-il contribué à renouveler la foi chré-

tienne en lui imposant le constat de l'Evolution : mais il a fallu qu'il la sacralise. L'Evolution n'est pas Dieu, elle est simplement sa Création, qui continue jusqu'à l'homme. Elle ne prouve rien pour ou contre son Créateur, parce qu'elle n'est pas du même ordre, ni de même nature. Qu'elle ait duré un jour ou des milliers de siècles, que Dieu ait directement créé Adam ou qu'il se soit servi du singe, ce n'est là qu'un détail secondaire, s'il s'agit d'un Esprit qui se distingue de ses œuvres. Il faut croire encore à un Dieu sensible et fini pour chercher dans la Création la preuve de l'existence de son Créateur. Là-dessus le P. Teilhard en reste au même point que ses adversaires intégristes. Croire en Dieu parce que l'homme ne descend pas de la Matière élémentaire, ou parce que la Matière élémentaire est une manifestation du divin, témoigne d'une même ignorance de la transcendance. De même, cette Evolution qui a créé l'homme ne le détermine pas absolument, parce qu'il a été créé libre, à l'image de son Dieu. Ce passé, quelle que soit son importance, ne définit pas complètement mon état présent d'homme, et il ne me dit rien sur mon avenir. Ma question est de savoir qui je suis : semblable à mon ancêtre primitif, et pourtant autre, et surtout ce que je peux devenir. L'Evolution m'a hissé jusque-là, mais pour le plus que je peux lui ajouter, elle me laisse seul devant un avenir vierge. Au stade de l'Homme, elle a fait un pas qui change tout. Etre

obsédé par l'Evolution c'est tourner le dos à l'avenir humain : s'intéresser à l'histoire de la Création, et non à celle qui doit s'accomplir maintenant dans ma personne et celle de mon prochain. La Genèse est finie; l'homme est sorti du ventre de la Grande Mère et des mains de Dieu : la liberté commence. Désormais il dépend d'elle que l'Evolution continue vers plus de complexité et d'esprit, ou qu'elle retombe au contraire dans la matière primitive. Dieu se servant de l'Evolution a créé l'homme, désormais, à son image, l'homme se crée.

L'erreur du P. Teilhard : le caractère non scientifique et le côté non chrétien de sa théorie, c'est l'extrapolation dans l'avenir de la courbe tracée dans le passé. L'abus, c'est la valorisation religieuse de l'Evolution et son prolongement dans la Noosphère. Il minimise ainsi à la fois la transcendance et la liberté de Dieu et celle de l'homme. Mais cette erreur explique aussi son succès, parce qu'elle répond à une religiosité pré-scientifique et pré-chrétienne, pour laquelle l'effort de liberté spirituelle exigée par un Dieu transcendant est aussi effrayant que la liberté pratique qu'il exige de nous vis-à-vis des choses.

L'esprit est Un, et la Science est bien une de ses manifestations. Mais c'est exactement dans le sens opposé où le P. Teilhard l'entend; parce qu'elle rompt la sphère dans laquelle la religion primitive enfermait l'homme. La valeur de l'esprit des scien-

ces est précisément d'ouvrir dans la pensée humaine ce conflit que le P. Teilhard cherche à supprimer. La Science est bien chrétienne; mais dans la mesure où elle reste athée : où elle ne répond pas au besoin religieux. La Vérité transcendante ne laisse plus que la réalité objective, et pour accéder à celle-là il faut accepter celle-ci. Comme la foi devant Dieu, la Science doit elle aussi faire preuve d'humilité, et non d'orgueil humain. Elle doit incliner les prétentions de la raison et de la morale humaines devant l'autorité de l'expérience, et subir sans faiblir la révélation d'un Univers démesuré, qui dépasse pour une part notre entendement, et toujours notre désir. Qu'elle ouvre devant nous un abîme toujours plus profond, peu importe, la profondeur de l'abîme n'est effectivement que la hauteur de la cime sur laquelle l'homme a été placé. La Science nous rappelle ainsi qu'il n'y a pas de salut par les choses, mais par l'esprit qui a été appelé à les gouverner. C'est quand la Science ne répond pas au besoin religieux de l'homme qu'elle le suscite : mais la soif qu'elle provoque est à la mesure du désert pétrifié dans lequel elle nous abandonne. C'est parce qu'elle creuse l'angoisse qu'elle provoque la foi et le Dieu vivant. S'il existe c'est désormais dans un Au-delà que la liberté humaine doit franchir — au-delà de l'inquiétude, au-delà de la *mort* —, *au-delà d'une* étendue si vaste que seul désormais l'élan d'un amour peut la franchir. Ce vide illimité appelle

irrésistiblement quelque présence absolue : mais pour la trouver, il faut la chercher. Le « silence des espaces infinis » ne peut plus être rompu que par la voix du vrai Dieu.

La Science n'apporte pas de réponse, elle pose une question : une question infinie comme la réponse. Mais pour le savant, même pour le savant chrétien, la tentation est grande d'avoir la réponse, sans être torturé par cette question qu'il faut à la fois poser et subir.

2. — *LE « PERSONNALISME » TEILHARDIEN CONTRE LES PERSONNES.*

La pensée du P. Teilhard se réclame officiellement de la Personne humaine, comme de celle du Christ, ce qui le fait parfois qualifier son système de « personnalisme chrétien »; et il l'est, en effet, si le Christ ou la Personne n'est qu'un mot qu'il suffit de prononcer pour être chrétien ou personnaliste. Car, ce coup de chapeau donné en passant, partout ailleurs le système teilhardien tend à éliminer aussi bien la pensée que la vie personnelle. A chaque occasion il met l'accent sur le « dépassement » et le sacrifice de l'homme et de sa liberté au Tout : Cosmos, Société ou Dieu, et de l'un à l'autre la limite n'est pas très nette.

En minimisant le mal, les accidents, les contradictions et les ruptures, la doctrine du P. Teilhard minimise l'énergie du mouvement qui doit les

surmonter : l'étendue de la liberté humaine et divine. Quelle place lui reste-t-il dans cette machine montée dès l'origine pour aboutir à l'Absolu ? On me dira que je simplifie ainsi la pensée du Père, mais s'il lui arrive de mentionner la liberté en passant dans quelque recoin de sa fresque, à quel moment insiste-t-il sur son caractère central et tragiquement décisif ? Quels sont la profondeur, le sérieux, d'une liberté qui n'a plus à redouter de se perdre totalement, dont les risques sont ainsi couverts par l'immense filet que Dieu et le Cosmos tendent entre elle et l'abîme ?

Comme tous les systèmes de justification destinés à rassurer notre faiblesse, celui du P. Teilhard ne peut être qu'une source d'immobilité : de conformisme spirituel et pratique. La montée irrésistible vers la Noosphère fait de l'acte d'incarnation où se manifeste la liberté des personnes un accident secondaire; *aussi bien au niveau de la pensée qu'à* celui de l'action. Quel motif de chercher et de s'inquiéter reste-t-il à une pensée désormais assurée d'une réponse exhaustive ? Le P. Teilhard nous garantit d'avoir Dieu sous la main; et s'il nous éveille au drame de l'ère atomique c'est pour nous annoncer du même coup le *happy end*. Son système risque seulement de cultiver dans l'individu, comme le système marxiste, une épaisse bonne conscience où l'inquiétude s'apaise et où s'atrophie le sens critique. A quoi bon poursuivre la Vérité, puisqu'on la possède inscrite dans le granit du Cos-

mos ? En diminuant la distance qui sépare le Dieu informel et personnel de sa Création et de ses créatures, cette théologie conduit à perdre le sens de la transcendance. Et sous prétexte d'adhérer à l'activité moderne et à ses produits, elle ignore sa spiritualité. Car en devenant transcendant et personnel, Dieu avait retiré la divinité de tout ce qui n'était pas sa personne : en ce sens son absence fait partie de sa présence et pour le trouver il faut l'avoir perdu. Le vide immense qui a succédé à l'omniprésence des dieux païens est une création du Dieu des chrétiens; l'athéisme moderne — le vrai, celui qui ne se fait pas une idole de ses machines ou de ses drapeaux, est l'antithèse de la religion des païens. Une théologie qui ne met pas *d'abord* l'accent sur la personne et la liberté de Dieu est forcée de mettre au second plan la liberté spirituelle de l'homme. Le système teilhardien, comme toutes les constructions qui fabriquent intellectuellement un Univers cohérent satisfaisant pour l'esprit, risque de figer l'élan de la personne vers un Bien qui lui échappe.

En abaissant le spirituel au niveau du rationnel et du réel, le système affaiblit le sens de la Vérité. Mais on peut aussi bien dire qu'en élevant artificiellement le réel au niveau du rationnel et du spirituel, le système affaiblit le sens de la réalité : la conscience de l'inertie et de l'inachèvement du donné, et par conséquent de l'effort qui peut

seul lui donner forme en le transformant. En fonction d'une telle optique, la vertu suprême devient l'adaptation de l'individu au milieu; la contestation de la personne et de la société n'a pas plus de sens que la contestation de la personne avec Dieu ou avec elle-même. Dans cet univers unitaire, la rupture est toujours un mal, le conflit un désordre, le oui ou le non n'a plus rien de décisif : dans la continuité du Milieu divin le choix n'a plus qu'une importance seconde. La personne n'a plus à s'opposer à la société, son rôle est d'exécuter avec le maximum de zèle les consignes du travail en équipe. L'Evolution dévalue la Révolution. Pourquoi se mettre en travers du courant du Monde ? Le savant et le prêtre s'unissent pour condamner le fou, et l'impie, qui se fait écraser par ce char de Jaggernaut, pesant et sacré comme l'autre. Les minorités ont tort, et bien plus encore les solitaires qui osent se dresser contre le plus grand nombre. Si par hasard, comme le P. Teilhard lui-même, ils devancent l'Histoire, ils n'ont qu'à se taire et patienter, puisque inévitablement leur heure sonnera.

En insistant sur le Cosmique, l'Unanime, le P. Teilhard, s'écartant en ceci de la tradition chrétienne la plus constante, ne peut que faire passer au second plan le souci et la recherche du progrès intérieur et du Salut personnel. Cette construction extérieure qui détourne le regard du sujet vers l'objet, n'oriente guère le chrétien vers l'examen

de conscience. Pourquoi s'attarder à déjouer en soi les ruses du Malin, s'efforcer de mieux comprendre et de mieux vivre l'Evangile ? N'est-ce pas là une préoccupation égoïste ? Ne vaut-il pas mieux contempler autour de soi les merveilles de l'Univers, et participer au véritable Progrès : le perfectionnement de l'organisation sociale ? Le P. Teilhard peut mentionner la personne, l'accent, autrement fort, mis sur le milieu risque de justifier l'extraversion et l'aliénation de l'homme dans ses œuvres ou dans le matériau qui les constitue : dans le Cosmos et son prête-nom humain, la Société. Ainsi finirait-on par aboutir à une civilisation de plus en plus complexe dont les individus seraient de plus en plus rudimentaires.

L'accent étant mis sur le Tout, il ne peut l'être en même temps sur la partie : l'homme, qui étant singulier ne peut être qu'individuel, bien qu'il ne le soit pas absolument. Dans cette religion, soi-disant humanisée, entre le Ciel et la Terre, c'est — sinon l'idée de la Personne humaine — l'homme de chair et de sang qui est oublié. Car minimiser la finitude, le mal, la mort c'est forcément se détourner de l'homme présent. La glorification de l'Homme en général, c'est-à-dire d'une Espèce humaine, élément d'un Cosmos et d'un Dieu immortels, aboutit à la négation de l'homme : de la personne individuelle qui se manifeste en soi-même ou dans le prochain.

Car si le Cosmos et Dieu sont puissants et dura-

bles, l'homme est évidemment débile et précaire. Qui l'approche, — mais généralement qui parle de lui prend du recul —, découvre forcément ses faiblesses. Si Dieu aime les pécheurs, c'est parce qu'il aime les hommes tels qu'ils sont, et s'il leur ordonne de se reconnaître pécheurs, c'est parce que cette prise de conscience est leur seule chance de devenir autres. L'Evangile nous conseille d'aimer notre prochain, et non l'homme. Et comme en devenant notre prochain il devient plus ou moins, par sa faute et par la nôtre, notre ennemi, l'Evangile nous conseille aussi d'aimer nos ennemis : ce conseil n'est pas seulement de l'exigence *mais du réalisme.* Refuser le mal et le péché, c'est refuser l'homme sous prétexte de le glorifier. Aimer un Homme idéal, c'est seulement aimer des vertus : une idée. Et, tôt ou tard se condamner à nier au nom de cette idée les personnes *réelles* que nous rencontrons en chemin. Car si l'Homme idéal se reconnaît à sa perfection, il devient légitime de réformer, et au besoin de détruire, les êtres imparfaits qui ne méritent pas ce nom.

Mais aimer le prochain nous mène au constat du pire : sa mort. Comment, d'une façon ou d'une autre, ne pas suivre les sirènes qui nous invitent à la nier ? Et, ici encore, nous nions l'existence de l'individu en esquivant sa réalité fondamentale : car si l'homme naît du Cosmos, il en meurt. Si l'homme est immortel, il ne peut s'agir de cet homme; il ne peut s'agir d'un individu, même pas

d'une société, même pas de l'espèce humaine. Il ne peut s'agir que du Cosmos, — ou de Dieu. Au nom de l'Homme, il deviendra donc légitime de sacrifier l'individu à la Société, la Société à l'Espèce, et l'Espèce elle-même à l'Evolution infinie. Ainsi le culte de l'homme immortel justifie de tuer les mortels.

Chez le P. Teilhard, cette valorisation de l'Homme aux dépens du prochain est l'expression spontanée d'une sensibilité faite pour saisir le général, et non le particulier. L'idée seule du multiple l'angoisse, et de l'individu il ne perçoit que le côté négatif : autant il est lyrique quand il s'agit de Dieu ou du Cosmos, autant il est succinct et abstrait quand il s'agit de la personne. L'Autre est forcément un obstacle pour un esprit consacré à l'exaltation de l'Un; le P. Teilhard ne s'en cache pas. Ainsi, en août 1917, il écrit à sa cousine Marguerite : « N'est-ce pas curieux que nous ayons le même faible, toi et moi, pour la vie de contemplation égoïste, que rien ne dérange, et où aucun « troisième » (à moins qu'il ne soit élu pour cela) ne s'adjoigne fâcheusement aux deux essentiels, l'âme et Dieu ? Tu as raison, il faut réagir. Il reste que, naturellement parlant, l' « autre » (c'est-à-dire tout le monde, sauf une dizaine d'humains admis dans notre orbite) est un intrus qui nous importune. Au moins je sens comme cela à certains moments. Instinctivement, j'aimerais mieux une terre pleine de bêtes qu'une terre avec des hom-

mes. Chaque homme fait un petit monde à part, et ce pluralisme m'est essentiellement désagréable. » Plus tard, dans le Milieu divin, il ajoute : « Mon Dieu, je vous l'avoue, j'ai bien longtemps été, et je suis encore, hélas! réfractaire à l'amour du prochain. Autant j'ai ardemment goûté la joie surhumaine de me rompre et de me perdre dans les âmes auxquelles me destinait l'affinité bien mystérieuse de la dilection humaine — autant je me sens nativement hostile et fermé en face du commun de ceux que vous me dites d'aimer. Ce qui, dans l'Univers, est au-dessus ou au-dessous de moi (sur une même ligne pourrait-on dire), je l'intègre facilement dans ma vie intérieure : la matière, les plantes, les animaux, et puis les Puissances, les Dominations, les Anges, — je les accepte sans peine, et je jouis de me sentir soutenu dans leur hiérarchie. Mais « l'autre », mon Dieu, — non pas seulement « le pauvre, le boiteux, le tordu, l'hébété », mais *l'autre* simplement, *l'autre* tout court, — celui qui, par son Univers en apparence fermé au mien, semble vivre indépendamment de moi, et briser pour moi l'unité et le silence du Monde, — serais-je sincère si je vous disais que ma réaction instinctive n'est pas de le repousser ? et que la simple idée d'entrer en communication spirituelle avec lui ne m'est pas un dégoût[2] ? »

2. *Carnets.*

Cet amour réservé à des « âmes » choisies ne prédispose guère à aimer le commun du peuple; son jugement sur les malheureux « poilus » de l'Yser, trop attentifs à leurs souffrances individuelles, est sévère. « Plus que jamais les hommes souffrent et accumulent la matière d'un ineffable sacrifice. Pourquoi faut-il qu'il manque à leur peine l'élément d'adoration et d'offrande par où s'explique et se transfigure le travail si lourd de coopérer à la Vie[3]. » Et le corollaire de ce mépris des hommes réels, sous-jacent à toute idéalisation de l'Homme, c'est la nécessité de l'Autorité, surtout sur le plan spirituel : « ... J'ai été frappé de cette nécessité qu'il y a, pour beaucoup de gens, d'être maintenus ou remis *par force* dans les conditions et les voies de la santé et du bien. Evidemment, dans le cas de la religion, où est requis un acquiescement intérieur, et où les certitudes ne sont pas d'ordre expérimental, l'usage de la contrainte est infiniment délicat; mais, enfin, on comprend mieux, par comparaison avec l'abus des poisons savoureux, la légitimité des mesures préventives (Index, éducation agencée pour donner un « pli »...) qui révoltent au premier abord, mais qui rentrent parmi les privilèges de la vérité et de la lumière. Je suis en tout cas de plus en plus convaincu que l'humanité n'est pas mûre (si jamais) pour être conduite par la raison, et que la

3. *Ibid.*

masse a besoin d'être, longtemps encore, tenue en lisière[4]. » On voit que la conclusion politique de cette pensée est plutôt la synarchie que la démocratie. Si le P. Teilhard est « à gauche », c'est sans doute parce que en matière de démocratie et de liberté, la gauche est aujourd'hui à droite.

Ces textes témoignent d'une parfaite sincérité, parfois même naïve. Mais il n'y a qu'un moyen de lui rendre hommage, c'est d'en tenir compte. Cet unanimisme dissimule un égocentrisme. La négation de l'individu, la divinisation du monde extérieur est le produit d'une réaction contre une nature qui tendait à se replier sur soi-même. Mais autant que d'une tentative de réaction, la pensée du P. Teilhard est le produit de son échec; car cette importance attribuée à l'Homme est aussi un moyen de se détourner du prochain.

Le P. Teilhard n'aime pas les pécheurs. L'Autre...

L'Autre n'est supportable que si son visage reflète celui de Dieu. C'est ainsi qu'il retrouve — non sans mal — la Charité. « Après cela j'ai observé que je serais bien embarrassé de défendre, rationnellement, ou du moins scientifiquement (au sens large) le précepte de la charité. Généralement, parce qu'elle est conforme à une sentimentalité facile ou admise, ou, si l'on est chrétien, parce qu'elle est le précepte par excellence du Sei-

4. *Ibid.*, pp. 116 et 138.

gneur, on accepte sans critique la loi de la fraternité et de l'amour. Mais pourquoi pas, au-dessus de tout, la force qui organise, qui discipline, qui sélectionne ? (Excuse-moi de parler aussi boche qu'un Nietzsche...).

Est-ce parce que, mettant la douleur au-dessus de tout mal, nous voyons l'idéal moral dans un universel apaisement (adoucissement) ? J'aime à croire qu'il y a à la philantropie une base plus honorable. Est-ce alors que l'amour mutuel, la loi d'amour, serait le *sens* même, le fruit ultime attendu de l'Univers, l'amour mutuel étant une valeur (une harmonie), une perfection en soi ? Peut-être... J'en suis là. Et toi ? — Heureusement que les faits priment la théorie, et qu'il est entendu et décidé, par la bouche même de Notre-Seigneur, qu'il faut aimer son prochain comme soi-même. Peu importe l'explication : on en fabriquera toujours une. Tout de même, je mettrais presque le précepte de la charité sur le pied de la révélation d'un mystère... Sens-tu que j'ai encore rongé intérieurement mon frein, ces temps-ci, d'être dans la Croix-Rouge. C'est évidemment un rôle extrêmement divin et sacerdotal d'être employé à verser l'huile et le vin sur les blessures de la Lutte pour la Vie; mais je ne puis m'empêcher de constater que j'ai bien plus la nature du foret qui perce que celle de l'huile qui adoucit la marche du Progrès[5]. »

5. Cf. *Ibid.*, pp. 148-149.

Et il est effectivement difficile de concilier la loi évangélique d'amour pour le prochain, surtout pour les pauvres et pour les faibles, avec la loi cosmique de sélection par la Lutte pour la Vie. L'esprit du P. Teilhard est mû par une passion dévorante de l'Absolu : par l'amour de Dieu. Son intérêt pour le relatif : le prochain et le pécheur, qui n'est pas un simple reflet de la divine Perfection, est plus douteux. Il est facile d'aimer un Dieu parfait — ou une âme — il est plus difficile de l'aimer dans la réalité d'un homme. Mais pour le monisme teilhardien il n'y a plus de problème : « Impossible d'aimer le Christ sans aimer les autres (dans la mesure où les autres vont vers le Christ) ; et impossible d'aimer les autres (dans un esprit de large communion humaine) sans se rapprocher du Christ par le même mouvement. Automatiquement, donc, par une sorte de déterminisme vivant, les Milieux divins individuels, dans la mesure où ils se constituent, tendent à se souder les uns aux autres; et dans leur association, ils trouvent une augmentation illimitée de leurs ardeurs[6]. »

Aimer, c'est s'unir, se confondre, comme le mystique s'anéantit en Dieu. Aimer l'Homme n'est pas aimer un homme pour ce qu'il a d'unique : parce qu'il est seul à porter son nom; c'est découvrir en lui un Bien universel. Au paradoxe de l'amour

6. *Milieu divin*, p. 183.

du pécheur, de la reconnaissance de l'Universel dans l'unique, de l'élan qui naît pour unir ce qui est séparé, se substitue l'idée d'une « coalescence » automatique et inévitable. Des deux termes de l'Amour : l'affirmation et la négation de soi, le P. Teilhard estompe le premier, sans lequel le second ne saurait être : la personne.

Si l'Amour s'identifie à l'anéantissement de la personne en Dieu, — et ici Dieu continue le Cosmos et la Société —, la Communion pour la personne consiste à disparaître dans le collectif. La doctrine du P. Teilhard peut théoriquement englober tous les aspects de l'Amour chrétien, son langage exprime une sympathie instinctive pour toute forme d'unification ou d'unanimité. L'emploi enthousiaste de termes tels que « faire bloc », « totalité organisée »[7] témoigne d'une identification instinctive de la communion des personnes à la société massive où elles s'abolissent. Les formules du P. Teilhard font penser au « en pleine pâte humaine » dont certains catholiques actuels ont plein la bouche. A ce compte, la communion est celle du métro de sept heures. Si le repli de l'homme sur son individu comporte des risques, l'évasion hors de soi dans l'uniforme et le collectif en comporte d'autres. L'unité, quand elle est le fait des hommes et non de Dieu, devient l'uniformité, et l'extase la perte de conscience. La com-

7. Voir en particulier le passage cité p. 33.

munion est alors confondue avec la foule, et le spirituel avec la socialité élémentaire. Le P. Teilhard écrit, parlant de Strasbourg en fête en 1918 : « En ces occasions, pour peu qu'on ait l'attention éveillée à ce sujet, on *palpe* la réalité du monde extra-individuel, de celui qui tend à se former par la réunion des âmes. Les sentiments qu'on éprouve et qui animent la foule unanime sont positivement d'un ordre supérieur à ceux qui s'éprouvent dans la vie privée. Il faut être aveugle pour ne pas voir cette dilatation possible de nos esprits individuels, et les espérances qu'elle ouvre devant nous. Je t'assure qu'hier, devant (dans) cette unanimité, j'ai réellement mieux compris le Ciel, et « langui » de lui[8]. » Cet amour de la foule est à rapprocher du mépris des individus ordinaires manifesté dans d'autres textes. Il ne s'agit pas ici de nier la beauté et la fécondité de certaines fêtes, mais de rappeler qu'elles ne sont pas de l'ordre du spirituel personnel. Et que si l'extase collective peut conduire l'individu à se dépasser, elle peut aussi faire de lui un monstre.

Réagissant contre son temps, le P. Teilhard a fort bien vu les limites de l'individualisme du XIXe siècle : il ne nous reste plus qu'à réagir contre le totalitarisme du nôtre. Il n'a pas tort de rappeler que l'individu naît du Cosmos et de la société; mais, s'il est intarissable sur leurs merveil-

8. *Carnets de guerre*, p. 347.

les, il passe un peu vite sur l'homme singulier qu'il réduit à l'égoïsme individuel : « Il est rare qu'autour de nous l'individualisme à outrance sente le besoin de se concilier avec les exigences de l'Action. » Il est plutôt à craindre, dans les sociétés actuelles, que le sens de l'Action ne fasse perdre de vue le respect des personnes. Le P. Teilhard semble ignorer l'autre face de l'individu : le côté surhumain et universel de la liberté personnelle; où la trouver présente, sinon dans *une* personne ? Il n'a pas vécu, sinon vu en principe, la dialectique de la liberté, qui fait de l'individu isolé dans le désert la porte étroite de l'Universel, au contraire de l'atome social qui s'identifie à une société particulière. Si la coopération est une vertu, elle ne fait que réaliser l'invention qui est le fait d'une personne qui ne s'est refusée à quelques-uns que pour se donner à tous. L'amour est un lien de l'un à l'autre : l'amour impersonnel ne mérite plus son nom. Pour aspirer à un lien avec les hommes, il faut d'abord être seul : si l'Amour est donné à quoi bon se donner ? Les sociétés massives, où les individus sont tenus par des contraintes impersonnelles et serrés les uns sur les autres, dissimulent un égoïsme profond, l'incapacité à créer des liens, qui sont donnés d'avance, et le besoin de défendre le pré carré individuel contre le flot montant des hommes. Sous la façade trompeuse des grandes fêtes collectives, dans la vie quotidienne, c'est probablement dans les sociétés tota-

litaires que se réalise l'individu pur : l'atome isolé et interchangeable.

Et, faisant le même contresens que les individualistes qu'il dénonce, le P. Teilhard fait de l'individu un point de départ, alors qu'il est l'aboutissement de certaines sociétés évoluées; un progrès, précaire et à peine ébauché, que seule une vocation spirituelle pousse l'homme à réaliser malgré le plus pesant de sa nature, entre autres sa tendance à disparaître dans la société. Et en croyant inciter l'homme à se dépasser en niant son individu, il l'incite seulement à la facilité : c'est ainsi qu'il voit un pas en avant dans le totalitarisme moderne, au lieu d'une rechute dans la totalité primitive. Ainsi, pour le P. Teilhard, et sans doute surtout pour ses disciples, l'anéantissement de la Personne en Dieu justifie la négation des hommes réels et de leurs rapports, leur aliénation dans l'extase et l'organisation collectives.

3. — *UNE PENSEE ESSENTIELLEMENT FUYANTE.*

Les critiques qui viennent d'être faites jusqu'ici, provoqueront sans doute des réactions très vives chez les admirateurs du P. Teilhard. Les plus intelligents, *comme* le P. de Lubac, m'objecteront que je néglige tout un aspect de l'Univers teilhar-

dien[9]; que son auteur n'avait pas l'esprit systématique, qu'il ne s'est pas tu sur le Péché et sur le Mal, qu'il se réfère expressément au Dieu personnel, à la Personne et à la Liberté. Ce qui est exact; car cette pensée est essentiellement fuyante, comme la sphère elle ne donne, théoriquement, aucune prise parce qu'elle englobe tout. C'est en prétendant refuser le système qu'elle systématise, c'est au nom du Christ personnel qu'elle justifie le Christ cosmique, et de la Personne qu'elle nie la personne. Mais tel est précisément son mensonge; si elle n'était qu'un panthéisme ou un totalitarisme avoué, il n'y aurait pas à la combattre avec l'arme de la pensée.

Cependant, pour affirmer que la synthèse du P. Teilhard fait sa part au multiple, au mal et à la liberté, il faut vraiment solliciter beaucoup des textes, autrement insistants et clairs quand il s'agit de l'Un. Car cette pensée, qui ne refuse en principe aucun des aspects de la tradition chrétienne, se base sur une expérience tout à fait particulière et sans le proclamer, opère un certain nombre de choix. Il est d'ailleurs inévitable qu'un homme, à la différence de Dieu, ne puisse saisir l'ensemble de l'Univers; mais il pourrait ne pas tricher, et admettre sa vocation propre, surtout quand elle est

9. Voir l'ouvrage du P. de Lubac, *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin.* Apologie beaucoup plus nuancée et habile que celle de Claude Cuénot.

trahie à ce point par un lyrisme passionné. Le moindre des écrits du P. Teilhard impose qu'entre le Cosmos et la personne, l'adaptation et la rupture, l'individu et l'organisation sociale, son esprit est irrésistiblement attiré dans la seconde direction; il est même rare de voir un auteur se laisser ainsi entraîner jusqu'au bout sur sa propre pente : car cette pensée, vraiment totalitaire, est extrémiste autant qu'elle est globale. Pour ne pas voir sa direction il faut invoquer le détail contre l'ensemble; le public ne s'y est pas trompé, s'il s'est mépris en cherchant dans cette œuvre une justification du devenir actuel du Monde, l'auteur l'a quand même un peu aidé. On peut effectivement dire que la doctrine teilhardienne comprend *aussi* le multiple, le mal, la personne, etc... mais c'est à la façon de ces pâtés de cheval et d'alouette composés d'un cheval et d'une alouette. Le P. Teilhard a-t-il écrit parce qu'il devait parler du Christ crucifié ou du Christ cosmique, pour rappeler les périls et les responsabilités qu'implique le Progrès ou pour le glorifier ? Poser la question, c'est y répondre. L'essentiel pour lui n'est pas le premier aspect, il ne le rappelle qu'en passant, pour désarmer une critique éventuelle. Dans son système la personne divine ou humaine joue, par rapport à l'Evolution, le même rôle que l'anarchie par rapport à la dictature du prolétariat dans le marxisme; c'est une référence, une fin abstraite, qui a pour fonction

de justifier une tendance, — celle-ci vraiment vécue —, qui va exactement en sens inverse. La pensée teilhardienne part sans doute de la personne, et peut-être elle y aboutit, certainement *hic et nunc*, elle n'y passe pas.

Naturellement, il fallait que ce système n'en soit pas un; car le système, s'il est toujours agréable d'y entrer, a aujourd'hui mauvaise presse chez les docteurs. Donc le P. Teilhard peut proclamer à l'instant même où il systématise : « Je ne crois absolument à aucun système[10]. » Mettons qu'il n'ait pas cru au sien; il est dommage qu'un peu d'humour ne nous ait pas averti qu'il prenait ses distances vis-à-vis de lui-même. Autrement, qui systématise bâtit un système, ce qui comporte des avantages et des inconvénients, et le meilleur moyen d'éviter ces derniers est de reconnaître le moment où l'on quitte le terrain de l'expérience. Les systèmes les mieux fermés sont ceux qui ne s'admettent pas comme tels; sans doute Karl Marx ou saint Thomas ne bâtissaient pas de systèmes, eux aussi disaient simplement la vérité, en invoquant l'expérience et la Science. Si une réflexion qui débouche méthodiquement sur l'Absolu n'est pas systématique, alors on peut se demander laquelle le sera. Et bien entendu, là où il n'y a pas de système, il n'y a pas de disciples : la doctrine du P. Teilhard n'en rassemble pas. « Dans son

10. Cf. DE LUBAC, *Teilhard de Chardin.*

cas, la dialectique maître-disciple ne joue pas. » Croyez-le, c'est un de ses disciples : Claude Cuénot, qui vous le dit.

Dans la doctrine dynamique du P. Teilhard, l'antithèse accompagne toujours la thèse, mais il faut la chercher quelque peu pour la trouver. De même que lorsqu'il écrit « Christ cosmique », il pense « Christ personnel », lorsque vous lisez « immortalité » traduisez « mort ». S'il est question d'un Progrès ou d'un âge d'or à venir, dans ce cas il s'agit bien entendu d'un Age d'or qui n'en est pas un. Un système global, établi par un esprit suffisamment ouvert, comprend tout, aussi rien n'y manque, et la critique ne peut rien lui reprocher; si tout un livre exalte la richesse et la puissance de l'Evolution triomphante, ne vous inquiétez pas, vous trouverez aussi la phrase où le Pauvre est mentionné.

Cette pensée n'est pas un optimisme, elle est un pessimisme surmonté, comme nous l'affirme le P. de Lubac. Malheureusement, si cet optimisme apparent est partout présent dans l'œuvre, du pessimisme surmonté il ne reste guère de traces; au moment où il a été dépassé, il a été laissé en route. Et surtout il s'agit de savoir pourquoi et comment il a été « surmonté ». Certes, le P. Teilhard a fait l'expérience de la crise et de l'inquiétude : mais pour les abolir. S'il mentionne la mort, c'est pour l'évacuer. Dans sa réflexion sur la « Grande Monade » où il entrevoit l'échec final

de l'Evolution et de l'Humanité, enfermées dans un Univers matériel et fini, il en tire seulement la conclusion de la nécessité d'un couronnement spirituel. Il suffit d'ajouter Dieu à l'univers matériel pour que la mort devienne la vie, le fini l'infini. Si le Monde tel qu'il est refuse Dieu, il est perdu. Mais si, tel qu'il est — c'est-à-dire actuellement tel qu'il devient — il le reconnaît, alors il est sauvé. Chez le P. Teilhard, la préoccupation religieuse est, en effet, essentielle, mais dans un sens tout à fait traditionnel. Ce n'est pas la première fois qu'un homme d'Eglise, et surtout un jésuite, se contenterait d'apposer le tampon de Jésus-Christ sur le désordre établi. Etrange incarnation qui plaque ainsi après coup le spirituel sur un temporel intangible! Etrange amour du monde qui se désintéresse à ce point de son état matériel!

De même, il suffit d'ajouter des fins personnelles à l'organisation technique et massive de la société moderne pour qu'elle cesse d'être in-humaine. La personne humaine tient dans la doctrine du P. Teilhard la même place que Dieu; elle n'est plus l'esprit qui in-forme en profondeur le réel, mais une fin immatérielle qui justifie un donné impersonnel au nom de la personne : une superstructure, au sens marxiste du terme. Si l'on s'en tient aux justifications, le P. Teilhard est effectivement un « personnaliste ». « Je crois bien, écrit-il à un ami en 1917, que jamais ma vocation ne m'est apparue plus dépouillée, ni plus claire :

personnaliser le Monde en Dieu[11]. » Mais est-ce en le transformant, en fonction et par l'action des personnes, ou en le justifiant au nom de la Personne ? Voici la question, et la réponse est sans équivoque. « Dans l'ensemble notre monde nie le personnel et Dieu parce qu'il croit au tout. Tout revient à lui démontrer au contraire qu'il doit croire au personnel parce qu'il croit au tout[12]. » Il suffit de justifier le second par le premier : l'Etat totalitaire par le Christ par exemple; s'il est chrétien il n'est plus totalitaire. Malheureusement ce processus de justification est vieux comme l'hypocrisie humaine; et s'il suffisait que le paganisme se réclame de l'Evangile, la volonté de guerre de la Paix, ou l'injustice de la Justice pour que le Monde soit sauvé, il le serait depuis longtemps.

Les tendances de départ du P. Teilhard le portaient à sacrifier la personne à l'universel divin, mais il ne pouvait continuer dans cette voie sans sortir du christianisme, et vers 1928 il ressent le besoin d'intégrer le facteur personnel dans son système. « Après l'idée du Spirituel, celle de Personne prend rapidement dans mes vues du Monde une importance extraordinairement croissante[13]. » Mais il s'agit seulement de concilier intellectuel-

11. Cf. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 204.
12. Lettre citée par DE LUBAC, p. 208.
13. DE LUBAC, p. 209.

lement les contraires. « Ma pensée maintenant est tout occupée à construire un monde dont l'Homme serait la clef et non une anomalie. » Il faut « lutter contre l'idée si communément répandue de nos jours que l'universel s'oppose au Personnel », en montrant que le tout est de nature personnelle. Au fond « l'Union différencie...» d'où le corollaire : l'effort de personnalisation a pour résultat de rassembler les êtres en faisceau. « Par conséquent : un Univers en voie de concentration psychique est *identiquement* un Univers qui se personnalise. » Considérant le Tout du point de vue de Dieu, le P. Teilhard dissipe d'un coup de baguette magique la contradiction qui embarrasse les hommes.

Si l'on tient compte du Christ et de l'homme, il faut bien intégrer le facteur personnel dans l'équation, sans lui rien ne serait résolu. « L'Univers est une immense chose où nous serions perdu s'il ne convergeait sur la Personne... l'amour meurt au contact de l'impersonnel et de l'anonyme... La société se mécanisera invinciblement si, de proche en proche, ses accroissements ne sont pas couronnés par Quelqu'un[14]. » Il faut donc ajouter au donné, en particulier au donné actuel de la société moderne, cette justification spirituelle et personnelle sans laquelle, humainement, il ne tiendrait

14. Pour ceci, voir DE LUBAC, *op. cit.*, ch. XIII.

pas debout. Mais, ceci étant admis, le Progrès moderne est celui de la personnalisation, puisqu'il est celui de la collectivisation.

« Morale personnaliste, et en même temps morale collectiviste, dans la mesure où elle est résolument planificatrice. Régnerait-il quelque contradiction entre ces deux aspects ? Ce serait confondre individu et personne[15]. La personne ne se manifeste d'abord « à notre personne que liée à des individus. » Ce sont là, estime le P. Teilhard, deux notions « partiellement indépendantes ». Comprise en un sens restreint, qui est lié à l'état présent de notre monde, et qui la définit non par la seule distinction, mais par la séparation des êtres, « l'individualité décroît, dit-il, comme un support devenant inutile, à mesure que croît la personnalité[16]. » Quand il s'agit d'esquiver le problème que leur pose les tendances totalitaires de la société actuelle, nous retrouvons toujours cet argument dans la bouche des « personnalistes chrétiens ». « L'individu n'est pas la Personne », mais encore moins l'atome individuel qui s'anéantit dans le Cosmos ou la Masse organisée. Car si, du point de vue d'une définition parfaite, l'individu n'est pas la personne, humainement, il n'en est pas moins la condition nécessaire, sinon suffi-

15. CUÉNOT, *op. cit.*
16. DE LUBAC, *op. cit.*

sante. Nous ne connaissons jamais la Personne, qui n'est qu'une idée, mais *une* personne. L'erreur intéressée du Père et de tous ses disciples, qui tentent de justifier leur abdication devant un monde qui élimine l'individu, c'est d'oublier que pour faire un second pas, il faut avoir fait le premier. Et que, contrairement au préjugé des individualistes et de leurs adversaires, ce premier pas est le plus dur, et que s'il est vraiment fait, il entraîne à peu près nécessairement le second, parce qu'il est encore plus difficile pour un homme d'être seul que d'être avec les autres. Cette rupture suppose des sacrifices, et elle exige beaucoup de foi; l'égoïsme et la facilité conseilleraient plutôt de réintégrer le milieu social : aujourd'hui plus que jamais, ce genre de vertu est automatiquement récompensé.

Mais si « l'individu n'est pas la personne », il faut croire que la personne elle-même n'est pas suffisante, puisqu'à propos du monde actuel, le P. Teilhard invoque le « super-personnel » : « La super-personne n'est pas la personne », pourrait-on dire pour compléter la proposition sur l'Individu. Naturellement : « Il est bien certain qu'il n'envisageait pas l'avènement d'une espèce de « surhommes », dont notre humanité ne devait être que la préparation, à la manière dont certaines espèces animales avaient préparé le corps humain. Il ne voulait nullement nous réduire à jouer ce rôle transitoire. C'est à une promotion

qu'il pensait, non à une disparition[17]. » L'Evolution du P. Teilhard, à la différence de celle de Jean Rostand, conserve en dépassant, mais on ne voit pas très bien comment. Le concept de « super-pensée » implique qu'il y aura mieux que la pensée. Pourquoi pas un super-Christ, tant que nous y sommes ? La commodité de tous ces « super » et ces « ultra » est équivoque; il est vrai que « si dans la langue du P. Teilhard « ultra » est le plus fort des superlatifs, il n'indique jamais un réel dépassement[18] ». On voit que le langage du P. Teilhard n'est pas celui de tout le monde; mais alors comment le comprendre sans grâce spéciale ? Pourtant quand il écrit : « Zoologiquement et psychiquement parlant, l'homme, enfin aperçu dans l'intégrité cosmique de sa trajectoire, n'en est encore qu'à un stade embryonnaire au-delà duquel se profile une large tranche d'ultra-humain[19] », il semble parfaitement clair que l'Evolution du P. Teilhard est bien la même que celle de Jean Rostand. Lorsqu'il parle d'un « super-organisme » composé de tous les individus humains comme l'individu biologique est composé de cellules, d'une « super-conscience » collective, il est difficile d'imaginer comment, dans cette totalité organisée, la nature humaine et l'autonomie de la personne

17. Cf. DE LUBAC, *op. cit.*
18. *Ibid.*, p. 271.
19. *Le Cœur du Problème,* 1949.

pourraient être préservées. Devant un risque aussi grave qui, lui, s'inscrit dans l'état actuel des choses, nous en sommes réduits à nous contenter d'un vœu pieux : « Les individus qui entrent dans la composition d'un tel super-organisme ne sont pas imaginés comme cessant d'être autant de centres réfléchis, personnels, — tout au contraire; la chose est bien précisée[20]. » Le super-humain, comme d'autres théories de la sur-humanité, risque d'être seulement in-humain : le seul sur-homme étant l'homme; il n'y a pas trop de toute une vie, et peut-être de toute une Evolution pour mériter ce nom. De même le super-personnel social inspiré par le super-personnel divin, n'est pratiquement rien d'autre que l'im-personnel. Nous verrons au chapitre suivant que certains disciples du Père, plus logiques et plus francs que lui, ou moins embarrassés par leur christianisme, ne se sont pas gênés pour jeter par-dessus bord les concepts, aujourd'hui périmés, de nature humaine et de personne. S'ils ont dépassé la pensée de leur maître, celui-ci leur a bien ouvert le chemin de cette Evolution.

Ainsi donc, on voit mal comment cette construction se placerait « aux antipodes d'un totalitarisme social conduisant à la termitière ». A moins que le P. de Lubac n'entende par là que la termitière est justifiée au nom de Christ et de la Personne; et que quelque part, perdue dans le laby-

20. Cf. DE LUBAC, *op. cit.*

rinthe de ses galeries souterraines il y a une petite cellule où pendant un temps, les derniers représentants d'une variété survivante : des fourmis chrétiennes se réuniront sous le signe de la Croix. Quand le P. Teilhard avance que sa religion « ne représente en rien un compromis entre le Christ et le Monde Moderne », cette proposition veut seulement dire que son système l'englobe en Dieu. Faute de la christianiser par la pensée et par l'action, il « christifie l'Evolution » en la marquant d'un signe qui, dans son idée, suffit à la changer de valeur. Mais, ainsi plaqué sur le donné, n'est-ce pas plutôt le signe qui risque d'être dévalué ?

Certes, le P. Teilhard mentionne la contradiction : le mal, la mort; mais c'est pour la résoudre. Certes, il se réclame du Dieu personnel et de la Personne, mais c'est pour justifier en leur nom une Evolution qui tend à engloutir les personnes dans le Cosmos et la société. Qu'il se réclame de la Personne, divine ou humaine, ne l'excuse pas; bien au contraire, toutes les critiques peuvent se ramener à celle-ci : qu'il n'ait pas pris conscience de ses partis pris, de leurs conséquences, et des choix qu'ils impliquaient. On peut refuser le panthéisme de Spinoza, on ne peut refuser à son auteur d'avoir été, en son temps, logique et courageux. Il n'en est pas de même du « Christ cosmique ». On peut croire à un progrès aboutissant à un sur-homme collectif; mais alors, il faut admettre que l'idée d'un Dieu personnel, d'une nature

humaine ou d'une personne est dépassée par l'Evolution, c'est-à-dire que la tradition chrétienne n'est plus maintenant qu'une survivance appelée à disparaître.

Le scandale, ce n'est pas la reconnaissance de l'impersonnel, c'est son identification à la personne. Sans cela le système du P. Teilhard tiendrait parfaitement, et il n'y aurait rien à en dire, sinon oui ou non. Mais la référence au Dieu personnel et à la personne est aussi l'erreur nécessaire sans laquelle le système n'en serait pas un. Car si le P. Teilhard avait explicitement nié le mal et la liberté, s'il avait franchement évacué la personne du Christ et de l'homme, entériné clairement la « prise en bloc » de l'Espèce humaine dans une organisation totale, alors une question terrible se serait posée au chrétien et à l'homme moderne; et la fonction du système est de supprimer les questions. Il aurait fallu choisir, et, qui sait, peut-être agir. En intégrant la personne dans sa négation, le P. Teilhard refermait la sphère sur elle-même. A y réfléchir, il n'y a pas autre chose à lui reprocher.

CHAPITRE IV

Le Père Teilhard, la guerre et la société totales

1. — *LE PERE TEILHARD DEVANT L'EPREUVE DE LA GUERRE TOTALE.*

La critique qui vient d'être faite est celle d'une doctrine, elle se maintient donc forcément à un niveau relativement superficiel, parce qu'elle est déduite des textes d'une construction intellectuelle, qui peut nous cacher l'impulsion profonde et spontanée dont elle est seulement le produit. La lecture des *Carnets* du P. Teilhard de la période 1914-1918 nous permet, au contraire, de saisir sa pensée à l'état naissant, prise sur le vif — si l'on peut dire — dans la situation exceptionnellement révélatrice de la guerre.

Si, en dépit de ses méandres, ramenant le « personnalisme » teilhardien à l'essentiel, nous pouvons le définir : une religion indifférente au réel, un intellect tourné vers les idées générales

et non vers les situations concrètes, un conformisme spontanément adapté au désordre du monde, et un médiocre souci des personnes et de leurs souffrances, nous le retrouvons tout entier dans sa correspondance de la guerre de 1914-1918.

L'impression qui se dégage de la lecture de sa correspondance de guerre avec sa cousine Marguerite Teilhard, est d'abord celle de la place relativement secondaire que la guerre a tenue dans la vie du P. Teilhard. La plus grande partie de ces lettres n'est pas consacrée à la guerre, mais à la méditation religieuse ou à la réflexion intellectuelle; l'historien qui voudrait tirer des renseignements sur la guerre de cette correspondance ne trouverait presque rien à glaner. L'important ce n'est pas la guerre, mais l'aventure intérieure du P. Teilhard. « La première guerre mondiale, si paradoxal que cela puisse paraître, fut une lune de miel intellectuelle où se profile à partir de 1916 le génie de Teilhard. » On peut admirer avec Claude Cuénot une telle capacité à dépasser le réel ou au contraire s'inquiéter de tant d'insensibilité. Car cette aptitude à se maintenir au niveau des structures philosophiques ou théologiques va de pair avec l'analyse la plus rapide, la plus superficielle et la plus stéréotypée des événements politiques ou militaires. Visiblement, la « Grande Guerre » a été pour le P. Teilhard à la fois un avatar extérieur, superficiel pour qui se réfère à Dieu et à l'Evolution, et une péripétie nécessaire; donc,

dans ces deux cas, il n'était pas question de la contester.

Dans ces *Carnets*, la guerre n'est pas une expérience où la personne est tout entière engagée, mais une sorte de « fond de tableau » aux discussions intellectuelles ou religieuses. La guerre est un spectacle, plutôt qu'un drame qui concernerait directement le P. Teilhard, le front une sorte de décor. Verdun, par exemple « est un spectacle passionnant ». Le qualificatif de « pittoresque » pour désigner le chaos de Verdun est souvent employé[1]. Nous sommes aux antipodes du témoignage, écrasé et révolté, de la plupart des combattants qui ont cherché à décrire leur expérience de Verdun. La bataille chez le P. Teilhard — à la différence des autres témoignages, centrés sur le détail chaotique et l'individuel — apparaît comme une sorte de diorama glacé, que l'auteur nous décrit en artiste et non en acteur[2]. On imagine mal que dans ce tableau des hommes sont en train de souffrir et de mourir.

Ce détachement vis-à-vis de la guerre pose d'ailleurs le problème des conditions dans lesquelles le P. Teilhard l'a faite. Naturellement son mythe nous le présente en poilu de première ligne. Mais alors, quelle force de caractère, ou quelle monstruosité, lui a-t-il fallu pour rester ainsi presque

1. Cf. lettres du 2 novembre, 23 août 1916.
2. Cf. lettre du 25 juillet 1918.

indifférent à ses propres souffrances et à celles d'autrui ? Il est plus probable que ce retrait correspond aussi, comme dans d'autres témoignages, à une relative distance des premières lignes. La situation d'aumônier-brancardier, qui a été la sienne une partie de la guerre, n'est quand même pas exactement celle du fantassin. D'ailleurs le P. Teilhard n'aurait pas parlé de la « nostalgie du front », il n'aurait pas exprimé à plusieurs reprises son regret de ne pas être mêlé aux véritables combattants, s'il avait quotidiennement vécu avec eux.

Mais ses réactions vis-à-vis de la guerre tiennent probablement beaucoup plus à son caractère qu'à sa situation. L'originalité du témoignage du P. Teilhard sur le front est une extrême discrétion dans l'expression de ses horreurs. Pas une récrimination, pas un cri de révolte; sur ses propres misères, il ne dit presque rien. Tout au plus mentionne-t-il : « Quand elle a perdu tout l'attrait d'une nouveauté, la tranchée devient facilement écœurante, — surtout peut-être lorsque, comme moi, on est voué à en voir, une à une, toutes les tristesses sans participer à la lutte et à la conquête[3]. » Les qualificatifs qu'il emploie — rarement — pour désigner les souffrances du front sont « pénible », « désagréable ».

Et il est peut-être encore plus bref pour tout ce

3. *Carnets,* p. 90.

qui concerne les souffrances et la mort de son prochain. Pourtant le métier de brancardier a dû lui donner bien des occasions de connaître la misère des poilus. Une fois encore l'impression générale que laissent ces lettres est celle d'une bataille vue de loin, et par accident, où il n'aurait eu que très rarement l'occasion de courir un danger, de rencontrer des morts et des blessés : le « moral » — au sens de 1914-1918 — du caporal brancardier Teilhard était vraiment remarquable. Parlant d'un de ses amis jésuites, amputé des deux jambes, il mentionne sa « tristesse »; mais il ajoute aussitôt : « Je n'ai du reste aucune inquiétude sur son moral (à un de ses cousins, un enseigne de vaisseau, qui m'a fait prévenir, la première parole qu'il a dit fut celle-ci : « Tu sais, mon vieux, je n'ai plus de pattes »), mais c'est une grande peine de voir entravée (en apparence, toujours) une si belle activité[4]. » Il faut attendre une lettre de juillet 1918, pour voir percer un peu de faiblesse et de pitié vis-à-vis des blessés, mais c'est à peu près le seul document de ce genre dans toute la correspondance des *Carnets*[5]. Il prend très vite son parti de la mort de son ami Boussac; et, un peu plus tard, il conclut : « En fait, je crois que ces appréhensions sont pires que la réalité; tous ceux que j'ai vu mourir l'ont fait si simplement[6]. »

4. *Ibid.*, 9 avril 1916.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, 30 octobre 1916.

Le jugement qu'il porte sur ses compagnons est généralement sévère : « Je suis très frappé de ce double fait : nombre très petit des âmes où soit éveillé le besoin religieux, et extraordinaire vulgarité concomitante à cette atrophie. Autour de moi, les âmes chrétiennes sont un tout petit nombre, mais, aussi clair que le jour, elles sont (à de rares exceptions près) les seules « réussies », les seules vraiment humaines. » Il ajoute, il est vrai : « C'est en grande part à ma situation dans une section de non-combattants que je dois de trouver si peu de beauté morale dans mon entourage[7]. » Pour le P. Teilhard, comme pour la propagande officielle de 1914, le « poilu » n'est pas une victime, mais un être exemplaire, sublimé par l'exaltation de l'assaut : « Il n'y a point de doute à cela : le seul qui connaisse (éprouve) jusque dans son dernier fond le poids et la grandeur de la guerre, c'est l'homme qui monte à l'assaut, à la baïonnette et à la grenade. Evidemment, à cette heure-là, l'entraînement et une certaine griserie jouent un grand rôle; il reste que le fantassin sortant des tranchées pour l'attaque est un être à part, qui a vécu une minute que les autres ne soupçonnent pas[8]. » Malheureusement, la grossièreté des poilus, leur attachement borné à la nourriture et à la vie atténuent son enthousiasme; et, au repos

7. *Ibid.*, p. 66.
8. *Ibid.*, p. 89.

dans un château, il écrit : « Tu me comprendras si je te dis qu'à certains moments, après avoir un peu vécu avec une châtelaine qui me fait penser à maman et une jeune fille qui est de l'espèce de Françoise ou Guiguite, je trouve un peu amer de retomber avec mes hommes, vulgaires et criards. Mais ceci est la vilaine nature, n'est-ce pas ? Notre Seigneur, s'il n'avait pas condescendu, serait resté au Ciel, sans venir, loyalement et affectueusement, frayer avec notre grossière nature. Je dois me dire, et je crois que j'arriverai à sentir, que jamais pour moi nuit de Noël n'aura valu celle que je vais passer ce soir sur de la paille, à côté d'hommes moins sympathiques que je serai d'autant plus sûr d'aimer par vraie charité[9]. » Peut-être qu'une autre charité, moins distinguée et plus naturelle, eût consisté à se rappeler que ces rustres étaient destinés à mourir. Un tel texte nous éclaire à la fois sur la sensibilité du P. Teilhard, et sur une certaine charité chrétienne. Les poilus sont décevants : « Si seulement ils savaient endurer leur labeur avec une patience chrétienne... Plus que jamais les hommes souffrent et accumulent la matière d'un ineffable sacrifice. Pourquoi faut-il qu'il manque à leur peine l'élément d'adoration et d'offrande par où s'explique et se transfigure le travail si lourd de coopération à la Vie[10] ! »

9. *Ibid.*, p. 106.
10. *Ibid.*, 2 février 1916.

Le témoignage du P. Teilhard sur la guerre de 1914-1918, dans la mesure où il en parle, est en opposition complète avec ceux des autres combattants. Un Duhamel, un Barbusse, un Genevoix ou un Pezard s'accordent, pour des raisons et dans un style très différents, pour souligner le caractère absurde et inhumain de cette guerre et pour prendre en pitié les hommes qui l'ont subie. Et on retrouve ce constat même chez des auteurs aux tendances nationalistes et conservatrices, même chez des chefs d'un grade élevé comme l'amiral Ronarc'h : tous se rencontrent sur ces points, pour peu qu'ils aient approché le front. Pour trouver l'équivalent des *Carnets* du P. Teilhard, il faut compulser les articles des journalistes de l'arrière comme H. Lavedan. La publication de ces *Carnets* n'est concevable qu'en pleine guerre ou, au contraire, que lorsque le souvenir a commencé à s'en perdre; on peut penser que, publiés vers 1920, ces *Carnets* auraient provoqué des réactions très vives. Un critique des témoins de la guerre comme Norton Cru n'aurait probablement pas été tendre. Il a fallu la revalorisation de la guerre entraînée par l'occupation allemande pour rendre à nouveau ces *Carnets* lisibles; sans cela ils auraient été irritants, ou même ridicules. Les simples réactions d'horreur ou de pitié pour le martyre involontaire des poilus, qui se manifestent par exemple dans *Les Eparges* de Genevoix, témoignent, au fond, d'un humanisme, et même finalement d'une cha-

rité chrétienne, plus vivants que toute la métaphysique du P. Teilhard. Du moins si aimer son prochain fait partie de la Loi et des Prophètes.

Il est donc parfaitement inutile de chercher dans ces *Carnets* la moindre réserve concernant la guerre. Le P. Teilhard est un Français exemplaire qui regrette seulement, comme il l'exprimera à plusieurs reprises, notamment dans la *Nostalgie du Front*, de ne pas être un véritable combattant. Car « l'existence dans les sapes et les trous de marmite a une saveur et un ton qui font qu'on peut s'en passer difficilement à la longue[11]. » Son origine sociale, son caractère et sa pensée le poussent à cette attitude. La guerre est dans l'ordre, parce qu'elle a été voulue par Dieu, et imposée par le Cosmos; et puis sans doute s'interroger sur elle n'intéresse pas le P. Teilhard. Il appartient à cette catégorie d'hommes — exceptionnels ou monstrueux — pour lesquels le monde extérieur n'est qu'une apparence. La guerre ne pose donc pas de problème; en un sens elle n'existe pas. Au contraire le prêtre s'en félicite à plusieurs reprises, parce qu'elle lui apporte l'occasion de pratiquer son métier et d'exercer une influence[12].

Ainsi, le P. Teilhard n'a aucune raison de faire la critique de la guerre, notamment de celle où il est engagé : ses *Carnets* reflètent exactement les

11. *Ibid.*, p. 253.
12. *Ibid.*, pp. 64-65, 105, etc.

conformismes du moment. Ce théologien « d'extrême-gauche » s'y révèle ce qu'il est humainement : un aristocrate et un prêtre d'extrême-droite qui pense et parle comme Paul Bourget ou Barrès, et non comme Alain. Pour lui, les Français sont invariablement héroïques : « Olivier foudroie les Allemands *in high spirits*; — Gabriel se morfond un peu en deuxième ligne où les obus viennent quand même le chercher[13]. » Quant aux Boches, ils sont naturellement affligés de tous les défauts, même les plus contradictoires. Ainsi : « J'ai lu ces jours derniers un livre intéressant de Mâle sur l'Art français et l'Art allemand. La thèse de l'auteur est qu'au Moyen Age les Allemands n'ont rien inventé, ni en Art ni en Architecture. Je ne suis pas capable évidemment de juger si l'auteur n'est pas partial; mais il est sûrement vraisemblable, et fort intéressant à lire dans ce coin d'Ile-de-France, si plein d'églises (tellement dévastées!)[14]. » Le soldat boche est un lâche; quant aux officiers, leur morgue est, au contraire, insupportable. « Le lendemain, j'eus aussi à conduire une douzaine de prisonniers employés à transporter les blessés. J'arrivais à causer à peu près avec eux. Ils me firent l'impression d'être fort peu belliqueux, plutôt gosses, parfois pleurnicheurs. Seuls, les officiers, par genre, font

13. *Ibid.*, février 1915.
14. *Ibid.*, p. 293.

la tête. Il est indubitable que, sans leur artillerie, ces gens-là ne tiendraient pas. Nous autres, nous avons tenu devant Verdun sans autre retranchement que des trous de marmites; et eux, ils se font cueillir par centaines dans les abris qui les protègent contre tout bombardement[15]! » Dans ces conditions, il est étonnant que la guerre ait pu durer aussi longtemps; il est vrai que les poilus ont dû aussi compter avec la perfidie allemande.

Si le devoir de participer à l'évolution du monde est sans cesse rappelé dans l'œuvre du P. Teilhard, les préoccupations politiques en sont presque absentes. Les *Carnets* nous révèlent un homme qui vit sur deux plans : le plan spirituel et le plan pratique; entre le théologien ou le philosophe et le bon soldat français dévoué à sa tâche, il n'y a pas de place pour cette problématique et ce combat douteux qui permet à une vraie politique de faire passer un peu d'esprit dans beaucoup de matière. Les raisons d'être et les buts de la guerre ne l'intéressent pas; le Père survole de trop haut l'histoire pour s'intéresser au détail des formes que peut prendre cette crise évolutive. Il n'a pas de temps à perdre à la critique; il est bien évident que les Alliés défendent la cause de la Vérité et de la Justice. « La réponse des Alliés à Wilson à laquelle tu me fais allusion, est sûrement très belle, parce qu'il n'y transparaît aucune cupidité,

15. *Ibid.*, p. 197.

mais seulement l'amour de la Justice. Puisse-t-il en être de même au fond. Je trouve que ce document est avant tout un manifeste moral, quelque chose comme les Tables de la Loi traditionnelles des civilisés. L'Allemagne finira bien par manifester à son tour ses buts de guerre. Et alors elle sera obligée de faire sa profession de foi pratique pour quelque nietzschéisme, — et ainsi sera clairement établi que la guerre actuelle est au fond la lutte entre deux morales. Mais si les Boches ont réellement le sens moral perverti, ils sont incapables de comprendre la force et la beauté de nos raisons et de nos prétentions et c'est un peu troublant [16]. »

Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'armistice, dont le clairon a été celui de la délivrance pour la plupart des combattants, est une épreuve pour le P. Teilhard. Il écrit, le 13 novembre 1918 : « Je sens déjà, et je sentirai plus encore, quelque atteinte des sentiments que j'ai anticipés dans les derniers paragraphes de la *Nostalgie du Front*. L'atmosphère sensible va se faire plus pesante et plus banale autour de moi. Il s'agit de dominer cet affadissement extérieur par une vie et une vision intérieures plus intenses que jamais. » Mais en bon chrétien, le P. Teilhard s'est résigné à la paix. « Par ailleurs, je sentais déjà, depuis quelque temps, que la guerre même avait assez duré

16. *Ibid.*

pour moi, et ne m'apportait plus grand-chose; il était temps qu'elle finisse ou que je change de situation. Par-dessus tout cela il est vain pour nous, de désirer ou de regretter ce sur quoi nous ne pouvons rien. C'est la volonté de Dieu qui se manifeste une fois de plus; il n'y a qu'à s'y livrer en toute paix et dilatation[17]. »

2. — *LA NOSTALGIE DU FRONT ET SA SIGNIFICATION.*

Non seulement le P. Teilhard n'a aucune raison de refuser la guerre, mais il les a toutes de l'accepter; elle a été pour lui une véritable révélation. Pour les nationalistes les plus exaltés, la guerre restait malgré tout un moyen : l'occasion d'écraser l'ennemi héréditaire et de délivrer l'Alsace et la Lorraine. Tandis que, pour le P. Teilhard, comme plus tard pour les fascistes, elle comporte une vertu en soi. Le Front est, en effet, le lieu d'intensité maximum de l'Histoire, et par conséquent celui où se manifeste le plus activement l'Evolution. « Quelles sont donc, enfin, les propriétés de cette ligne fascinante et mortelle ? Par quelle secrète vertu tient-elle à mon être le plus vivant pour l'attirer ainsi à elle, invinciblement ?... Je revois l'heure où, dans les gares, les

17. *Ibid.*, p. 326.

feux multicolores s'allument pour guider les grands trains vers un matin prestigieux et enchanté. Peu à peu, les tranchées illuminées de signaux se confondent dans mon esprit avec une vaste ligne transcontinentale qui mènerait excessivement loin, quelque part au-delà de tout... C'est un fait, je me suis trahi, le moi énigmatique et importun qui aime obstinément le front, je le reconnais : c'est le « moi » de l'aventure et de la recherche — celui qui veut toujours aller aux extrêmes limites du monde... A mesure que l'arrière s'efface en un lointain plus définitif, une réalité d'ordre plus élevé ou plus pressant chasse et dissipe le tourbillon des servitudes et des soucis individuels... L'homme du front agit en fonction de la Nation tout entière et de tout ce qui se cache derrière les nations. Son activité et sa passivité particulières sont directement utilisées au profit d'une entité supérieure à la sienne en richesse, en durée, en avenir. Il n'est plus que secondairement lui-même. Il est premièrement parcelle de l'outil qui fore, élément de la proue qui fend les vagues. Il l'est, il le sent... Heureux ceux que la mort aura pris dans l'acte et l'atmosphère mêmes de la guerre, quand ils étaient revêtus, animés d'une responsabilité, d'une conscience, d'une liberté plus grande que la leur — quand ils étaient exaltés jusqu'au bord du monde — tout près de Dieu[18]. »

18. Cité dans le numéro spécial de *La Table Ronde,* juin 1955.

On peut s'étonner que ce texte extraordinaire, où se dévoilent aussi clairement les fondements et les conséquences extrêmes de l'idéalisme teilhardien, ait pu passer inaperçu; et qu'il ait pu être publié sans la moindre réserve par des chrétiens qui se réclament à la fois des valeurs d'Amour de l'Evangile et des valeurs de paix de la gauche. Mais il n'y a qu'un moyen d'en saisir le scandale, c'est d'imaginer quelle pouvait être l'agonie d'*un* homme, englouti « dans ce couchant doré, moucheté de Drachen », que le P. Teilhard contemplait de loin, isolé du Chemin des Dames par le recul de l'arrière, et surtout par celui d'une pensée mensongère qui avait refusé une fois pour toutes la réalité et le drame de l'existant et des existences.

Jugeant la guerre du point de vue le plus élevé, en considérant la totalité d'un Univers en mouvement, le P. Teilhard n'y voit plus qu'une simple crise évolutive : un moment, intense et accéléré, du Progrès. Cette crise, comme toute naissance, comporte une part d'angoisse et de souffrances, mais il ne faut pas oublier qu'elle doit être dépassée. La guerre est effectivement un départ vers un Autre Monde, l'occasion pour l'homme de passer sur un autre plan. « Fut-il jamais une Humanité, mon Dieu, plus apte, dans son agitation interne, aux transformations créatrices, — plus riche dans ses déchaînements en énergie sanctifiable, — plus proche, dans son angoisse, de la suprême commu-

nion ?...[19] » Le journaliste de *Paris-Match* synthétise bien le point de vue du P. Teilhard sur la guerre en écrivant : « Il trouvait dans cette molécule d'un million d'hommes mis dans des conditions de fusion et de chaleur exceptionnelles, le support et l'occasion de son ascension spirituelle » (*Match*, août 1962).

La guerre élève les hommes parce qu'elle est une communion. Elle confond les individus dans un même élan, elle les associe dans une même tâche. En particulier, pour une fois, elle plonge les clercs dans l'activité de la société laïque, en les faisant ainsi participer à la réalité du Monde. « Pour nous, prêtres-soldats, la guerre fut un baptême dans le Réel[20]. » Elle est en effet l'occasion pour le clerc célibataire d'accéder à une virilité qu'il ne peut trouver dans le mariage : « J'ai eu toute ma vie l'impression douloureuse d'être un gosse, un puéril, et que l'âge du maximum de la vitalité passait sans m'apporter cette virilité dont la privation est si sensible, je veux dire si indéniable, si facile à toucher. Et voilà que la guerre m'apporte le tout[21]. » Son seul regret est que son état le confine dans la fonction, malgré tout particulière pour un combattant, d'aumônier. A maintes reprises il affirme son désir d'être un soldat comme les au-

19. *Le Prêtre,* 1918.
20. Cité dans introduction des *Carnets.*
21. *Carnets,* p. 174.

tres : « Je t'assure que j'aimerais cent fois mieux lancer des grenades ou servir une mitrailleuse que d'être ainsi en surnombre. Ce n'est peut-être pas très orthodoxe, ce que je vais te dire, — et pourtant je crois qu'il y a là une âme de vérité : il me semble que je serais plus prêtre ainsi. Le prêtre n'est-il pas celui qui doit porter intégralement le poids de la vie, et montrer en soi comment peuvent s'allier le travail humain et l'amour de Dieu[22] ? » Le prêtre-soldat, c'est-à-dire le prêtre tueur n'est pas en effet très orthodoxe, du point de vue de la tradition romaine, ou même évangélique. Mais si le « baptême dans le réel » s'opère sous les espèces du sang, on ne saurait refuser au Père le mérite de la logique. « Oh! Prêtres... Jamais vous n'avez été plus prêtres que maintenant, mêlés et submergés comme vous êtes, dans la peine et le sang d'une génération, — jamais plus actifs —, jamais plus directement dans la ligne de votre vocation[23]... » Seulement, pour aller jusqu'au bout de cette vocation sacerdotale, l'état d'aumônier-brancardier ne suffit pas, et il faut échanger le crucifix contre le couteau du nettoyeur de tranchées.

La guerre détruit les individus, parce qu'elle fait émerger en eux un surhumain collectif. « Le front attire invinciblement parce qu'il est, pour

22. *Ibid.*, p. 237.
23. *Milieu divin*, p. 120.

une part, *l'extrême limite* de ce qui se sent et de ce qui se fait. Non seulement on y voit autour de soi des choses qui ne s'expérimentent nulle part ailleurs, — mais on y voit affleurer, en soi, un fond de lucidité, d'énergie, de liberté, qui ne se manifeste guère ailleurs, dans la vie commune — et cette forme nouvelle que révèle alors l'âme, c'est celle de l'individu vivant de la Vie quasi collective des hommes, remplissant une fonction bien supérieure à celle de l'individu et prenant conscience de cette situation nouvelle[24]. » En détruisant l'individu, la guerre prouve ainsi qu'il se dépasse. Claude Cuénot, dans un langage sans fard, nous montre comment la valeur de la guerre totale consiste précisément dans la négation de l'individu par la société : « Mais l'essentiel, c'est que le caporal-brancardier est désormais plongé dans une immense présence humaine, dans une pâte spirituelle dominée par les représentations collectives, dans une entité supérieure à la sienne en richesse, en durée, en avenir. Par éclairs, il accède aux merveilles d'une âme commune. Il n'est plus que parcelle de l'outil qui fore, élément de la proue qui fend les vagues. Il agit désormais au nom de la nation tout entière, et cette désindividualisation partielle déchaîne en lui un délicieux sentiment de

24. *Carnets*, p. 266, cf. aussi p. 198 : « On devient « monade de guerre », élément dépersonnalisé d'une activité supra-individuelle. »

liberté inconnu de l'arrière, la liberté qui se situe au niveau de l'être et non de l'avoir. En termes abstraits, il perçoit la réalité et l'organicité des grandeurs collectives, il accède à la notion de planétarité humaine, il pressent l'existence et les contours de la noosphère, c'est-à-dire d'une Terre pensante et unanimisée, dont la lune, émergeant pleine des barbelés en fin 1917, se transforme en symbole[25]. » Je doute que l'esclave public, enchaîné dans les servitudes de l'armée, englué dans la boue des premières lignes, ait jamais tiré de cet « engagement » dans le social et le cosmique « un délicieux sentiment de liberté inconnu de l'arrière ». Mais si le dépassement de l'individu dans la Personne, le triomphe du spirituel et de l'Amour universel se manifeste dans la guerre totale, alors les barbelés sous la lumière glacée de la lune deviennent un excellent symbole. Il est seulement étonnant qu'il se soit trouvé un auteur et un public chrétiens pour l'écrire et le lire.

Il est donc normal que, dans ces conditions, le P. Teilhard ait salué l'explosion de la bombe atomique à la fin de la seconde guerre mondiale par un cri d'enthousiasme[26] : « La flamme a jailli, l'énergie a débordé... » Les cent cinquante mille

25. *Milieu divin.*
26. Cf. quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique, dans *Planète,* n° 3, p. 29.

victimes d'Hiroshima et de Nagasaki n'ont pas été pour lui un signe terrible adressé à la sensibilité et à l'esprit de chaque homme, mais une sorte de libation, indispensable à la grandeur de cette nouvelle Mutation. Bien qu'il ait jeté sa bombe du haut du ciel, l'aviateur est, paraît-il, devenu fou; pourtant, il aurait dû savoir qu'il était l'instrument d'un Destin cosmique, bien plus que celui du grand Etat-Major des U.S.A. Mais la hauteur où se déplace la pensée du P. Teilhard est bien plus grande encore : dans la stratosphère des idées l'homme n'a plus de prochain. Même pas cent mille.

3. — *LA JUSTIFICATION DE LA SOCIETE TOTALITAIRE.*

Les raisons qui ont conduit le P. Teilhard à s'enthousiasmer pour la guerre totale, le préparaient à saluer avec la même joie l'avènement du totalitarisme moderne. Dans son œuvre, nous retrouvons tous les thèmes du fascisme ou du communisme : le « dépassement » de l'individu, la glorification du Travail, de l'Equipe, de la nécessité historique de la « socialisation ». Et ses disciples, plus engagés dans leur temps, sont encore plus explicites. Que conclure en effet « sinon que, dans l'Humanité prise comme un tout, la quantité d'activité et de conscience *dépasse la somme* sim-

plement additionnée des activités et des consciences individuelles ? Progrès dans la complexité se traduisant par un approfondissement centrique. *Non pas simplement somme, mais synthèse*[27] ». Et le disciple précise les paroles du maître : « Le social représente une synthèse originale, créatrice, aux effets spécifiques, et si paradoxal que cela puisse paraître à notre individualisme attardé, l'Homme (c'est-à-dire l'Humanité) est plus vrai que les hommes[28]. » Staline et Hitler ne prétendaient pas autre chose quand ils sacrifiaient quelques millions d'individus, sans doute dupes de l'illusion de leur existence individuelle, au salut du communisme ou de l'Allemagne éternelle.

Chez le P. Teilhard, comme dans la mythologie de toutes les sociétés totalitaires, nous trouvons la religion de l'Action, du Travail, et de l'Equipe. « Notre travail nous apparaît surtout comme un moyen de gagner le pain de chaque jour. Mais sa vertu définitive est bien plus haute : par lui nous achevons en nous le sujet de l'union divine, et pour lui encore, nous agrandissons en quelque sorte, par rapport à nous, le terme divin de cette union, Notre-Seigneur Jésus-Christ[29]. » Et Claude Cuénot ajoute en faisant la synthèse du pathos technique et du lyrisme teilhardien : « Qu'est-ce

27. Cité par Cuénot, p. 99, *op. cit.*
28. Cuénot, *op. cit.*
29. *Milieu divin.*

que le *team*, l'équipe scientifique, celle, par exemple, qu'illustre la pièce de Charles Morgan, *Le Fleuve étincelant*, sinon un noyau d'ultra-humain ? Partout où l'homme surmonte son individualisme pour se consacrer à la recherche, à une tâche supérieure, partout l'ultra-humain est en train de sourdre. Une nappe de pétrole, dit-on, s'étend de la Hollande à l'Allemagne du Nord. Déjà un puits est en action. Dans toute l'humanité il suffit de forer profond pour que l'ultra-humain jaillisse[30]. » Nous sommes exactement aux antipodes du travail-châtiment de la genèse : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front. » Et, sous prétexte de réhabiliter l'homme, la voie est ouverte, d'un point de vue chrétien, aux régimes qui ne voient dans la personne humaine qu'un rouage d'une société, elle-même réduite à une machine à produire ou à faire la guerre.

Mais la vraie raison qui justifie la socialisation aux yeux du Père et de ses admirateurs, c'est tout simplement qu'elle est inévitable : qu'elle est un stade nécessaire de l'Histoire, et par conséquent de l'Evolution. Le P. Teilhard a très bien senti, à la différence de la plupart des bourgeois et des socialistes, que le socialisme moderne : celui qui a été réalisé pour la première fois dans la guerre totale par la société bourgeoise, n'est pas une idée, une revendication humaine et morale, mais une

30. Cuénot, *op. cit.*, pp. 105-106.

nécessité, inhérente au monde des masses et de la Technique. Marx, le matérialiste, était plus près de la foi dans un esprit transcendant que le jésuite; au moins son culte de la Science et de l'Histoire venait renforcer une religion instinctive de la Liberté et de la Justice, tandis que chez le P. Teilhard c'est au contraire le Christ qui s'ajoute à la religion du Monde et de son Evolution. Et, en dépit du déterminisme historique, Marx voulait transformer le donné, le P. Teilhard se contente de le justifier.

« L'organisation de l'énergie humaine nous pousse vers la formation ultime d'une âme humaine commune[31]. » Mais il n'y a là aucune menace pour l'intégrité de la personne puisque la socialisation, c'est la personnalisation. « Morale personnaliste, et en même temps morale collectiviste dans la mesure où elle est résolument planificatrice. Régnerait-il quelque contradiction entre ces deux aspects ? Ce serait confondre individu et personne[32]. » Pourtant, il faut croire qu'il y a une tension, et peut-être même quelque risque, entre la « socialisation » et la personne, puisque Claude Cuénot précise : « On lit dans une lettre de Teilhard cette belle formule : *Il ne s'agit pas de savoir si l'eau est froide, il faut passer*. Entre l'évidente aliénation que représente l'égoïsme indi-

31. *Ibid.*, p. 124.
32. *Ibid.*, p. 124.

vidualiste et le danger d'aliénation dont nous menace une collectivisation mal conduite, Teilhard a choisi le danger, parce qu'il savait que la socialisation ne doit pas nécessairement broyer la personne humaine, et qu'elle réussira si, malgré les contraintes inévitables, elle s'opère sous le signe de l'Amour[33]. » Evidemment dans ce cas, il n'y a rien à redire, sinon que si l'Amour gouvernait les sociétés, la socialisation elle-même serait sans doute inutile. En supposant l'Amour, l'idéalisme chrétien peut esquiver tous les problèmes, et tous les choix; d'ailleurs, l'Eglise n'employait pas d'autre langage quand elle défendait l'ordre bourgeois contre le socialisme montant.

Sous la pression du Progrès, le monde moderne tend irrésistiblement, en dépit et à cause de ses conflits, vers un Etat mondial qui couvrirait toute la surface de la terre, et qui réglerait en profondeur jusqu'au moindre détail de la vie des hommes, pour organiser méthodiquement la réflexion et l'action de toute l'humanité. Il n'y a qu'un qualificatif pour désigner cette société, c'est celui de totalitaire. Mais en attendant, la « prise en bloc » de l'humanité, celle des sociétés à l'échelle nationale est déjà un premier pas. Le « personnalisme » teilhardien sympathise d'instinct avec tous les régimes qui se veulent unanimes et centralisés,

33. *Ibid.*, p. 105.

d'autant plus que cette coagulation, comme la guerre, entraîne une accélération du progrès technique. En se réclamant de la personne contre l'individu, le système teilhardien arrive à temps pour justifier la disparition des démocraties libérales et l'avènement de *n'importe quel* régime totalitaire d'un point de vue chrétien. Et que les admirateurs de gauche du P. Teilhard ne s'y trompent pas! Cette théologie plane assez haut dans l'empyrée pour dépasser les détails politiques. Elle peut aussi bien justifier l'adaptation du christianisme à un Etat fasciste qu'à un Etat communiste. Que le régime soit à droite ou à gauche n'a aucune importance. A la condition qu'il soit vraiment totalitaire; et surtout qu'il se manifeste dans l'Evolution, c'est-à-dire qu'il ait réussi à dominer l'Histoire. Dans cette optique, le fascisme n'a eu tort que parce qu'il a été vaincu.

4. — *SURHOMME OU MONSTRE ?*

La négation de l'homme, au nom d'une Evolution absolue, ne saurait s'arrêter en chemin : elle doit aller jusqu'au bout. Si l'homme véritable — c'est-à-dire l'Esprit parfait — est au terme du Devenir du Cosmos, l'homme tel que nous le connaissons n'est qu'un stade éphémère destiné à disparaître comme le pithécantrope ou les grands sau-

riens. Ce que nous prenons pour l'homme n'est qu'une ébauche, locale et provisoire, de l'homme universel et éternel : c'est-à-dire de l'Esprit cosmique. Universalisant le particulier, et éternisant l'historique, nous identifions l'Homme avec celui de notre civilisation et de notre époque; aussi avons-nous tort de nous inquiéter de voir l'accélération actuelle de l'histoire menacer les structures religieuses ou familiales, bouleverser les institutions et les mœurs. Ce bouleversement ne détruit pas l'homme, elle le transforme et le libère en brisant des cadres périmés.

Mais cette vue progressiste n'évite une erreur qu'en tombant dans l'erreur complémentaire. Il est vrai que nous avons tendance à identifier l'homme avec sa manifestation provisoire dans notre société ou notre époque; il est vrai que nous oublions souvent que sa nature profonde est d'être libre : d'être multiple et de pouvoir se transformer. Mais cette capacité à muer ne peut être indéfinie, sans cela ce terme d'homme n'aurait pas de contenu, il désignerait tout et rien. Etre un homme c'est donc posséder le pouvoir de dépasser la nature, mais aussi celui de réaliser une forme profonde : une nature humaine dont les bornes sont immuables. Mais comme cet archétype, calque de la figure divine, reste malgré tout hors de notre portée, avant de remplir pleinement cette forme, il nous reste à progresser indéfiniment. D'autant plus qu'un tel progrès n'est guère cumu-

latif parce qu'il doit être repris par chaque personne. Si la reconnaissance de la liberté : de la pluralité et des possibilités de transformation de l'homme véritablement universel, n'est pas associée à la reconnaissance d'une « nature humaine » qu'il ne saurait « dépasser » sans cesser de mériter son nom, ce soi-disant humanisme aboutira seulement à perdre de vue l'homme pour en avoir fait un absolu.

Car, s'il n'y a pas de nature divine, il y a une nature humaine; chez l'homme, l'esprit est incarné dans un corps, on ne peut transformer radicalement son corps — individuel ou social — sans transformer radicalement son esprit. S'il n'y a plus de nature, ou de réalité, humaine, l'homme véritable n'existe pas, mais seulement du vent. Par exemple, pourquoi ne pas tuer, violer les principes les plus élémentaires de la morale et du respect de la personne ? Ce sont là des préjugés provisoires, propres, sinon à un pays, du moins à une époque et à une ère de civilisation. Ils peuvent donc disparaître comme d'autres. Si l'homme est Dieu, tout lui est possible, tout lui est permis : il n'est pas tenu par des règles formelles. Ainsi, comme nous en avertissent les cauchemars de la science-fiction, se prépare un avenir où des monstres prendront la relève de l'homme.

Ces idées, latentes dans le système du P. Teilhard, nous conduisent encore plus loin que les pires rêves des régimes totalitaires; car les régimes

totalitaires, pour l'instant, se réclament encore hypocritement d'une nature humaine. Mais aujourd'hui le temps va vite, et voici que nous voyons « émerger » cette négation radicale de l'homme dans l'œuvre d'un des disciples du P. Teilhard : le physicien Jean Charon. Celui-ci, dans un petit livre intitulé *Connaissance de l'Univers*, part, lui aussi, du constat d'un Univers total, dont il croit avoir découvert la loi, grâce à une équation qui intègre le facteur psychique. L'individu, et même l'espèce humaine, n'est qu'une partie d'un Univers qui s'étend dans l'Espace-Temps, dont l'ensemble en devenir englobe la matière, la vie, et le psychisme. La découverte scientifique capitale du P. Teilhard, est d'avoir constaté la présence de ce psychisme dans la Matière élémentaire qui constitue le tissu de l'Univers : « J'existe, donc je suis, je suis conscient, donc je vis... L'interprétation du P. Teilhard nous paraît constituer un énoncé scientifique authentique. » De quel droit refuser le psychisme aux protons ? L'homme lui-même est formé de matière « inerte ». Que nous ne connaissions pas le centre psychique du neutron ne nous autorise pas à nier son existence. Mais, pourrait-on répliquer à Jean Charon et au P. Teilhard, encore moins à affirmer son existence.

Il est vrai qu'il faut entendre ce terme de psychisme dans un sens beaucoup plus large que son sens traditionnel. « Le point de vue choisi est aussi peu universel que possible, l'homme y transparaît

au contraire à chaque pas[34]. » Il faut débarrasser ce terme de toute référence à l'homme, et lui donner un contenu plus objectif, à l'échelle de l'Univers, et alors le « psychisme de la matière » devient une évidence. Il apparaît à la fois comme dilué dans la matière élémentaire, et comme une sorte de fin, orientant dès son départ l'Evolution de l'Univers vers un Univers totalement spirituel. La cellule capable d'élaborer un être vivant possède une intelligence dont l'homme n'est pas encore doué : l'élémentaire possède une aptitude à s'organiser lui-même « avec une science dont nous serions nous-mêmes incapables ». Aussi « comment doit-on considérer cette création merveilleuse de l'organisé à partir du chaos, sinon comme une preuve éclatante du psychisme élémentaire découvert par Teilhard ? » Et cet esprit omniscient, à la différence de celui qui anime provisoirement la personne humaine, est éternel. Grâce à Teilhard « toute l'évolution de l'Univers était maintenant centrée sur l'élémentaire qui, lui, contrairement à l'individu, se prolonge dans la durée au point qu'on puisse lui appliquer pratiquement le qualicatif d'immortel[35] ». L'individu n'apparaît plus qu'au second plan, comme une « invention » de l'élémentaire, cette invention étant destinée à profiter à l'élémentaire et non à l'indi-

34. J. CHARON, *op. cit.*
35. Tous ces passages dans Jean CHARON, *op. cit.*

vidu, afin d'accroître indéfiniment le « psychisme élémentaire » et tendre finalement, comme l'a entrevu Teilhard avec sa « Noogénèse », vers un Univers à psychisme total.

Ainsi la synthèse du P. Teilhard réussit « la conciliation de toutes les philosophies et de toutes les métaphysiques[36] ». Elle réalise « une Science cosmique unique, une physique cosmique, une religion cosmique unique », c'est-à-dire la Connaissance absolue. Mais alors, que restera-t-il à faire à l'esprit humain après Teilhard? Nouveau Galilée, il opère un renversement capital de point de vue. Sa pensée ne part plus d'une référence subjective à l'individu, à la personne — ou même à l'espèce — humaine, elle est authentiquement universelle. Jusqu'ici l'homme « avait une conception de l'Univers encore trop axée sur sa propre personne ». Au contraire, depuis Teilhard, nous savons que « l'homme ne paraît pas être le centre ou le but du psychisme de l'Univers, ce psychisme est disséminé chez les particules élémentaires immortelles qui meublent tout notre Univers; c'est autour d'elles que doit s'axer dorénavant toute la véritable Métaphysique, et plus généralement toute l'histoire de l'Evolution dans l'espace et le temps de notre immense Univers[37] ».

36. *Ibid.*
37. *Ibid.*

Du particulier, l'esprit humain doit s'élever au général; de même que le particularisme individuel doit s'incliner devant l'intérêt national, et le particularisme national devant l'intérêt de l'Humanité, le particularisme humain doit adopter le point de vue de l'intérêt cosmique : dans le grand ensemble de l'Evolution, l'espèce humaine n'est qu'un individu comme les autres. L'homme doit « dépasser l'anthropocentrisme ». Ce qui nous semble un défi à la raison ou à la morale humaine la plus généralement admise, devient normal et souhaitable d'un point de vue cosmique. Ainsi nous considérons le meurtre et la guerre comme une absurdité et un mal, pourtant : « Les êtres vivants « doivent » se dévorer les uns les autres, afin que « l'expérience » (au sens de Teilhard), acquise et conservée par les uns à l'état élémentaire dans les corpuscules pratiquement immortels qui les constituent se dilue continuellement dans la masse et profite ainsi au plus grand nombre. La nutrition, examinée sous ce nouvel aspect, apparaît alors comme un moyen normal de l'évolution et perd ce caractère « révoltant » selon lequel il serait nécessaire de tuer son prochain pour survivre soi-même. « Dieu est raffiné, mais il n'est pas méchant », écrivait Albert Einstein. Avec lui, nous ne croyons pas que la règle « tuer pour survivre » soit, au moins dans son essence, autre chose qu'une nécessité *microscopique* fondamentale qui, jugée sur ce plan microscopique (qui est, comme nous

l'avons dit, le plan essentiel), n'a absolument rien d'horrifiant[38]. » Evidemment, nous sommes aux antipodes de « l'anthropocentrisme »; mais alors de quel centre part cette pensée in-humaine ? Si l'on voit le rapport avec les vieilles théories de Darwin, on ne voit pas sa relation avec l'ordre du Christ : « Aimez-vous les uns les autres. » Mais il est probable que ce commandement est un défi au Cosmos.

En survolant ainsi la totalité de l'Univers, la bizarrerie des détails s'estompe, et l'on est saisi par la perfection de son harmonie, et par la sagesse de cette force de la Nature « qui a choisi, pour nous et avec nous, ce qui constitue notre passé, notre présent, et notre avenir[39] ». Et pourtant, une inquiétude continue de hanter celui qui le contemple : « Pourquoi tout cela ? » Pourquoi, puisque le Cosmos est Dieu, ou Dieu dans le Cosmos, n'est-il pas au départ ce qu'il doit être à l'arrivée ? Probablement nous ne le saurons qu'à la fin. Et il faut bien qu'une question continue de servir de pôle d'attraction à la Connaissance. Mais je crains qu'ainsi minimisée par la réponse que prétendent apporter Jean Charon et le P. Teilhard, cette question et cette connaissance ne soient plus guère sérieuses. Il faut choisir; ou accepter avec la justification de l'Univers l'immobilité de l'esprit

38. *Ibid.*, p. 164.
39. *Ibid.*

qu'elle engendre, ou, avec la vie de l'esprit, l'angoisse et la tragédie universelles qui l'éveille. Il est vrai que l'on peut tenter de jouer comme ici sur les deux tableaux.

La référence au Cosmos aboutit à une ignorance de l'homme, qui est en même temps le point de départ et le seul but concevable de la connaissance. Et cette ignorance entretient à la fois une erreur préjudiciable à la connaissance, et un mensonge meurtrier qui peut servir à justifier n'importe quel crime. En effet, comment l'homme peut-il prétendre éliminer absolument l'anthropocentrisme ? De quel droit prétend-il pouvoir considérer les choses du point de vue de l'Universel et de l'intemporel absolus, c'est-à-dire de Dieu ? Sa seule chance d'objectivité est de reconnaître l'existence d'un sujet, c'est-à-dire de lui-même. L'homme qui prétend « dépasser l'anthropocentrisme » risque seulement d'être la dupe de sa subjectivité, individuelle ou collective, pour avoir refusé d'en prendre conscience : rien de plus anthropocentrique que cet Univers qui aboutit comme un film d'Hollywood, à ce que l'homme actuel appelle un *happy end.* En croyant s'élever au point de vue d'un esprit cosmique, il retourne seulement au chaos primitif. Car le cosmos n'a pas de point de vue parce qu'il n'a pas de centre : nul ne sait où il vient, ni où il ira. Il n'a pas de table des valeurs parce qu'il n'a pas de langage. Il est : tout est dit. Et ces deux mots

n'ajoutent rien, s'il n'y a pas d'homme pour les recevoir.

En un sens, l'Univers n'existe que parce qu'il est créé par des consciences, et exprimé dans un langage humains; en ceci, il n'est qu'un aspect de l'esprit humain, ou de l'esprit divin dont l'homme n'est qu'un reflet. L'homme ne peut s'éliminer lui-même de la pensée qu'en se dissolvant dans une nébuleuse où tout est possible parce que tout est indifférent. Et ce nihilisme, en dévaluant toute règle morale, — forcément d'origine humaine —, qui assure le respect de l'homme, conduit aussi à sa destruction dans la vie. En réalité, cette sur-humanité collective ou cosmique n'est qu'une façon de parler; l'auteur lui-même, parce qu'il est un homme et parce qu'il parle à des hommes, ne peut aller jusqu'au bout de ses théories : il vit et pense au niveau de l'humain, et il se réfère même, plus ou moins confusément, à cette humanité très particulière qui est celle du Christ. Comment dépasser le point de vue de l'homme sans cesser d'en être un ? Mais alors, si la conscience de l'auteur était capable d'intégrer ce nouveau facteur qui complique encore l'équation, peut-être nous dirait-il que cette duperie, dont il est lui-même la victime, est elle aussi nécessaire à l'accomplissement du Plan universel. L'homme, la liberté qui se manifeste dans chaque personne, est nécessaire pour mettre en train Autre Chose, qui n'a pas de nom dans le langage des hommes.

Mais s'ils le savaient vraiment, ils le prendraient en horreur. Pour remplir parfaitement cette fonction de fumier du Cosmos, il est essentiel que l'homme ne le sache pas; cette autodestruction, pour s'accomplir doit être inconsciente. La liquidation du Christ, de la Personne, et même de l'Homme doit s'accomplir en leur nom : ce mensonge est la Vérité puisqu'il est nécessaire.

CHAPITRE V

Une justification qui vient à son heure

Il n'est pas besoin de pousser très loin la critique pour découvrir les conséquences de la doctrine du P. Teilhard. Mais alors, pourquoi un tel système a-t-il pu s'élaborer dans l'esprit d'un penseur chrétien, et pourquoi remporte-t-il actuellement un succès quasi panique chez beaucoup de chrétiens, notamment chez les catholiques français ? On imagine mal en effet, en dépit des méandres qui peuvent dissimuler la direction de l'ensemble, un plus parfait « contresens » par rapport à la tradition chrétienne et son produit humaniste. Mais la force qui est à l'origine du système et de son succès n'a rien à voir avec la raison; il venait à son heure pour répondre à un besoin, individuel et collectif, vital. La synthèse du P. Teilhard se produit en effet juste au moment où la contradiction du christianisme, et de ses héri-

tiers libéraux ou « personnalistes », avec le monde moderne devenant évidente, la chrétienté survivante, avisée trop tard de cette question, n'a plus le choix qu'entre une capitulation sans condition ou un combat d'arrière-garde apparemment désespéré. On comprend que les chrétiens aient saisi cette perche qui leur permettait d'abandonner les armes dans l'illusion du triomphe.

1. — *TEILHARD SAUVE PAR TEILHARD.*

Le système du P. Teilhard s'est élaboré d'abord pour sauver le P. Teilhard lui-même. Il appartient en effet à cette catégorie de précurseurs qui ne sont isolés du gros de la troupe que parce qu'ils la précèdent dans sa marche. Il est de ces « échos sonores », de ces individus extrêmement sensibles aux premiers frémissements des courants collectifs qui entraîneront plus tard irrésistiblement les masses. Pour répondre ainsi à la contradiction, il a fallu que le P. Teilhard soit particulièrement menacé par elle. Sans doute fut-il un adolescent inquiet et angoissé, pris entre le constat de sa condition humaine et de l'existence du monde, et un besoin exceptionnellement vif d'éternité et d'absolu. Particulièrement sensible à la contradiction par son esprit, il l'était par sa situation de religieux catholique et de savant. Aussi, faute d'accepter un conflit intolérable, il ne pouvait se

protéger d'une inquiétude et d'une lucidité exceptionnelles qu'en construisant un système exceptionnellement complet et fermé.

Dans cette contradiction, il n'était plus question de nier l'existence d'un monde particulièrement envahissant, qui allait désormais chercher les moines jusque dans leur Trappe pour les mobiliser sur son front. Et d'autre part, il n'était pas question pour le P. Teilhard de renoncer à son catholicisme. Il appartient, en effet, à un milieu spécifiquement catholique, au sens sociologique du terme. Sa famille, une famille de hobereaux d'une région écartée du Massif Central, est encore catholique au sens Ancien Régime du terme. Elle vit, pourrait-on dire, au sein de l'Eglise, confiant ses enfants aux collèges des bons Pères, et fournissant l'Eglise en religieuses et en religieux. Ce milieu clos, très différent de celui auquel appartiennent la plupart des Français au début du XX[e] siècle, ne pouvait même plus conserver les illusions qu'il conservait encore à l'époque de la Restauration. Au sortir du collège des Jésuites, il lui fallait bien envoyer ses enfants en Sorbonne, ou renoncer à les voir participer à la direction de la société; et le service militaire obligatoire, le *melting pot* de la Grande Guerre allaient achever cette immersion du petit milieu catholique dans la société globale. Mais, jusqu'à la fin de sa vie, le P. Teilhard conservera la marque, et partagera les préoccupations de ce milieu très spécial. S'il n'est guère

catholique au sens doctrinal du terme, il le demeure au sens sociologique. Ses goûts et ses mœurs, comme le révèlent les *Carnets*, restent ceux d'un aristocrate de droite; comme il se doit, il admire Paul Bourget et Bergson. Ses jugements sur les méfaits de l'école laïque sont ceux des lecteurs du *Figaro* de l'époque. Le 25 janvier 1917, il écrit à sa cousine Marguerite : « Tu ne te figures pas à quel répugnant état d'égoïsme, de méchanceté, de pleutrerie et de petitesse humaine en sont réduits ces paysans privés de religion et éduqués suivant les principes de la République. C'est une condamnation décisive de la morale laïque, du simple point de vue naturel et positiviste. Je n'avais jamais touché, d'une manière aussi palpable, la véritable décomposition humaine qui résulte de la disparition du sentiment religieux. On se sent en présence d'une véritable tare organique, aussi réelle qu'un désordre affectant les tissus de notre corps[1]. » Ce biologisme religieux, catholique et antirépublicain, place le P. Teilhard plus près de Charles Maurras que de Jean Jaurès.

Le P. Teilhard reste catholique, en dépit de sa pensée; et cette situation équivoque explique son attitude vis-à-vis de l'Eglise. Il est certain qu'il a été profondément en désaccord avec l'orthodoxie romaine de son temps, et qu'il n'a jamais renoncé à sa pensée : la conservation de ses écrits en té-

1. *Carnets*, p. 226.

moigne, et leur circulation clandestine sous forme de cahiers ronéotypés. Mais par ailleurs, il a soigneusement évité d'entrer en conflit ouvert avec l'autorité romaine comme les autres « modernistes ». Il n'est pas sorti de l'Eglise comme l'abbé Loisy, ou il ne s'est pas fait ouvertement condamner comme le P. Laberthonnière. Ceci tient sans doute au fait que chez les premiers modernistes la revendication de la liberté contre l'autorité était plus importante que le culte de la Science et du Progrès. Au contraire chez le P. Teilhard, c'est la conformité au milieu moderne qui est essentielle. Et c'est ce même conformisme, cette répugnance au conflit avec le monde, qui le lui fait refuser avec l'Eglise, en attendant le moment, inévitable, où l'Evolution forcera Rome à adopter ses idées. « Dans le développement des vérités de la foi, il y a un moment où doit tomber l'enveloppe du bourgeon, il y aurait danger à ce que ce soit trop tôt[2]. » Cette phrase aurait pu être écrite par n'importe quel politique romain. Sur ce point, Teilhard est parfaitement orthodoxe, si l'on définit l'orthodoxie sinon par un esprit, du moins par une discipline : Teilhard n'est peut-être pas chrétien, peut-être même pas catholique, il est certainement un homme d'Eglise.

Et l'Eglise, de son côté, a fait preuve de la même prudence, elle s'est bien gardée d'acculer le

2. Cité par Cuénot, *op. cit.*, p. 59.

P. Teilhard au choix. Elle s'est contentée d'un silence relatif et d'un respect qu'elle savait parfaitement formel. Si Teilhard a eu des ennemis acharnés au sein de l'Eglise, il a eu aussi certainement des protecteurs, discrets, mais efficaces, notamment dans son ordre. En dehors de tout parti pris, les théologiens de Rome ne pouvaient pas ne pas voir la contradiction du système teilhardien et de la tradition chrétienne; mais par ailleurs, convenablement édulcoré il pouvait assurer une ouverture et une adaptation au monde qui ont toujours été dans les traditions de l'Eglise catholique. Le P. Teilhard a été mis en réserve, pourrait-on dire pour le cas où cette adaptation deviendrait inévitable. D'autre part le silence respectueux qu'il s'était imposé était un excellent exemple. Le P. Teilhard étant ainsi resté un bon catholique, le jour où il est devenu célèbre, il a pu être utilisé comme tel à des fins de propagande : ce n'est pas la première fois qu'une société réintègre dans le caveau de famille un individu qu'elle avait exclu de son vivant. Tout en surveillant les effets de son œuvre, il suffisait d'exploiter la popularité de son mythe. Combien de pensées ont été ainsi annihilées par l'admiration que leurs auteurs avaient provoquée.

Dans ses rapports avec l'Eglise, le P. Teilhard a été un prêtre discipliné, comme ses admirateurs s'acharnent d'ailleurs à le démontrer. Certains détours, qui compliquent parfois inutilement

l'expression de sa pensée, et qui donnent à ses exégètes l'occasion d'insister sur sa complexité, ne peuvent s'expliquer que par le souci d'éviter les formes de l'hérésie. L'idée du P. Teilhard pourtant est forte et simple, mais c'est sa situation au sein de l'Eglise qui ne l'est pas. Seulement ces détours, ces prudences, qui font penser au « catholicisme ondoyant » de Mounier, contribueront à sa popularité dans les milieux d'intellectuels catholiques, eux aussi en porte à faux entre leur prétention à la liberté, leur besoin de s'intégrer dans le monde moderne, et l'impossibilité de renoncer à l'Eglise de leurs pères.

La plupart des exégètes du P. Teilhard s'épuisent en vain, pour prouver qu'il est un catholique orthodoxe, à démontrer qu'il croit à la personne du Christ et à Dieu. Leur position serait bien plus forte s'ils insistaient seulement sur son catholicisme. Car si le P. Teilhard dépasse le christianisme, il conserve du catholicisme cette part qu'il a plus ou moins héritée du paganisme. Sa doctrine n'est qu'un avatar du besoin d'une explication et d'un ordre global, dès à présent perceptibles par la raison et par les sens; en lui se manifeste à nouveau le vieux rêve catholique d'une chrétienté où la science des théologiens est celle des savants, où l'Eglise de Dieu gouverne la société et l'Etat. Puisque Christ a vaincu le Monde, ce Monde tel qu'il est est le Monde du Christ; et puisque l'Eglise ne peut plus l'adapter à elle-même, qu'elle

s'adapte à lui. Si elle ne peut plus exercer le pouvoir sur la société et le gouvernement, elle peut encore participer magiquement à leur action en consacrant les mœurs et la politique. L'essentiel, c'est-à-dire la continuité du spirituel et du temporel réalisé dans la chrétienté médiévale, sera ainsi rétabli.

En outre, il ne faut pas oublier que le P. Teilhard est un jésuite; dans ses idées, la formation qu'il a reçue à la compagnie de Jésus compte pour autant que son caractère. S'il est plus catholique que chrétien, il est plus jésuite que catholique. Or, la Compagnie de Jésus est née d'une nécessité « polémique », d'une situation de guerre, beaucoup plus que d'une réflexion ou d'une contemplation; et les *Exercices spirituels* eux-mêmes, plutôt qu'une mystique remplissent la fonction d'une hygiène indispensable à l'action. Sur le plan religieux et intellectuel, cette situation polémique a conduit les jésuites, encore plus que le concile de Trente, à répliquer à l'adversaire protestant en mettant l'accent sur les points spécifiquement catholiques, conduisant par un choc en retour les chrétiens réformés à insister d'autant plus sur des positions spécifiquement protestantes. Ainsi, la tradition chrétienne de l'incarnation a dégénéré en une polémique où une idéologie de la raison, de l'action et de l'Eglise a répliqué à une idéologie de la transcendance et de la grâce et de la solitude prophétique.

Dans cet ordre identifié à une armée, cette théologie ne faisait que justifier une action religieuse qui était essentiellement envisagée sous l'angle de la pratique : de l'organisation, de la discipline, du sacrifice de l'individu à la collectivité et à l'adaptation au terrain. Si le P. Teilhard est un hérétique, son hérésie est spécifiquement jésuite; et il n'est pas étonnant qu'avec toute la discrétion nécessaire, il ait été compris et soutenu par ses supérieurs.

Plutôt que la contemplation et la méditation de la Vérité, sa diffusion : l'apostolat a toujours été la raison d'être des jésuites. Chez le P. Teilhard, ce n'est pas la pensée qui a éveillé le besoin d'apostolat, mais le besoin d'apostolat qui est à l'origine de l'élaboration de sa doctrine. Cette fois-ci il ne s'agissait plus seulement de conquérir quelques pays lointains, mais de reconquérir tout le monde moderne à la foi catholique. « Oh! que voilà des Indes qui m'attirent davantage que celles de saint François-Xavier! Mais quelle énorme question, non plus de rites, mais d'idées à résoudre, avant qu'on puisse les convertir vraiment[3]. » Constatant l'influence déclinante du christianisme et de l'Eglise dans le monde moderne, il écrit : « Nous ne sommes plus contagieux[4]. » Mais, plutôt le manque de foi, et par conséquent de vitalité

3. Cité dans DE LUBAC, p. 338.
4. *Ibid.*

de son Eglise, il incrimine son inadaptation au Monde; et pour commencer celle de sa théologie. D'où l'élaboration de son système. « C'est très bien de faire de la science, de la philosophie, de la sociologie pour plaire à Dieu, pour remplir une tâche assignée. Mais ce n'est pas assez dire; tant que dans mes études ou mon labeur je ne me reconnaîtrai pas la possibilité d'aimer mon œuvre; tant que je n'y verrai pas la nécessité de m'y consacrer pour que, au moyen de mes conquêtes elles-mêmes (et non seulement à raison de la valeur morale de mes efforts), je progresse et m'organise dans un Absolu; tant que le Monde ne me représentera qu'une occasion de mérites, et non quelque *ketma es aei* à édifier et à polir, — je ne serai qu'un tiède parmi les hommes, et ils me regarderont, de par ma religion, comme étant un diminué et un transfuge. Et qui oserait dire qu'ils ont absolument tort ? — Je me suis donc attaché, pour me satisfaire moi-même et pour « systématiser » ma vie intérieure, à rechercher ce qu'il pourrait bien y avoir de (divin dans) prédestiné sous la matière même de notre cosmos, de notre humanité, de notre progrès[5]. » La doctrine ici n'est pas l'infrastructure de l'action, mais l'action, l'infrastructure qui détermine l'élaboration de la doctrine. A l'origine de l'énorme édifice teilhardien, il y a la volonté jésuite de reconquérir le pouvoir

5. *Ibid.*

en flattant les masses modernes qui le détiennent aujourd'hui, comme autrefois les jésuites avaient réussi à s'installer à l'ombre du trône en flattant les cours.

2. — *LE CHRISTIANISME MODERNE SAUVE DU CHRIST PAR TEILHARD.*

En résolvant ainsi sa contradiction, le P. Teilhard la réalisait pour les autres chrétiens qui n'avaient même pas à faire l'effort de se fabriquer une justification. Car il était temps, pour la masse des chrétiens et pour l'Eglise, de trouver une solution. Jusque-là celle-ci s'était contenté de refouler sa contradiction avec le monde moderne qui se constituait autour d'elle. Sous l'Ancien Régime, elle avait essayé de le contenir en usant du bras séculier. Puis, quand ce moyen lui avait fait défaut, elle s'était repliée sur elle-même, en enfermant les fidèles qui lui restaient, sous la direction du clergé, dans une sorte de ghetto catholique où ils étaient protégés des influences extérieures. Mais le ghetto catholique échoua comme la chrétienté. Sur le plan spirituel, il n'était plus possible de nier purement et simplement les découvertes de la science, dont l'impérialisme, après avoir mis en cause les dogmes traditionnels concernant la nature, contestait maintenant les traditions concernant la nature humaine. La société lui échappait; tandis

que les élites puisaient désormais leurs vérités dans le libéralisme et la science, si ce n'est dans le plaisir et l'argent, dans les villes s'accumulaient des masses populaires déracinées qui avaient oublié la religion de leurs pères. L'influence de l'Eglise ne tenait guère que par ses bases rurales; or la campagne, ce dernier bastion de la pratique religieuse, était à son tour menacée après la seconde guerre mondiale par la mécanisation de l'agriculture. Non seulement il s'agissait de reconquérir le prolétariat, mais de conserver la paysannerie. Enfin, les deux guerres mondiales, et les révolutions qui les avaient suivies, avaient non seulement encore réduit l'influence du christianisme, mais elles avaient brutalement accentué l'opposition du matérialisme et du collectivisme modernes et des principes chrétiens. L'Eglise s'était à peine accommodée, à contrecœur, d'un *modus vivendi* avec l'Etat libéral et bourgeois, qu'elle se voyait menacée par l'apparition d'un Etat totalitaire qui, cette fois, n'était plus laïc, mais fondé sur un dogme matérialiste, ou qui pratiquait les pires formes du mépris de la morale chrétienne et de la personne humaine.

L'équivoque qui s'était maintenue pendant des siècles entre la foi chrétienne et sa présence dans le monde prenait fin : de toute évidence, il fallait choisir. Pris entre l'une et l'autre, le chrétien ne savait plus très bien s'il était traître à son Dieu, ou traître au Monde : en tout cas, de toute façon,

il savait qu'il trahissait, et cette situation ne pouvait durer. Mais le christianisme moderne n'aurait pu la dominer qu'en se renouvelant complètement, en retournant à ses sources. En répliquant au défi de la Science par un sens renouvelé de la transcendance; et à celui d'un monde totalitaire, à la fois par une imagination créatrice de nouvelles formes d'action, et une fidélité qui n'aurait pas reculé devant les inévitables ruptures, et les combats qui en sont la conséquence. Mais ce n'est pas calomnier les Eglises et leurs fidèles que de dire que rien ne les préparait à affronter une telle crise. Sur le plan spirituel, il y avait longtemps que la fermentation religieuse qui avait autrefois fait pulluler orthodoxies et hérésies s'était apaisée; que la théologie ne mettait plus en cause et les masses et la vie. Elle ne posait plus que des problèmes abstraits concernant les spécialistes des congrégations romaines. et les laïcs s'étaient habitués à voir les clercs s'en réserver le monopole. D'autre part, si le temps de la présence des Eglises au gouvernement était passé dans la plupart des pays, dans les principaux pays chrétiens, jusqu'au second conflit mondial, celui des persécutions tendait aussi à disparaître. La vie des milieux religieux se déroulait, sauf exception, dans un univers restreint et petit-bourgeois, où il ne se posait pas plus de question de vie et de mort que de salut. Les survivances d'une époque où l'Eglise participait à la puissance du monde, et l'état d'une autre où elle

s'en détournait, confluaient pour l'éloigner d'un rupture avec les puissances temporelles. L'Eglise n'aurait pu prendre conscience de sa situation dans le monde moderne qu'en se constatant d'abord impuissante et exclue : c'est-à-dire exactement dans la situation du Pauvre de l'Evangile. Mais existe-t-il encore aujourd'hui un chrétien pour croire au Pauvre, si ce n'est sous la forme des divisions blindées et des fusées du communisme triomphant ?

Rien ne préparait les chrétiens, et les milieux qui s'inspirent plus ou moins du christianisme, à supporter l'angoisse et le conflit. Aussi, lorsque, après l'ultime tentative de réaction pétainiste, la Libération posa sous une forme brutale à l'Eglise le problème de ses relations avec le monde moderne, la théologie du P. Teilhard fut une planche de salut. Le pétainisme en effet, dans des conditions particulièrement voyantes, avait une dernière fois identifié le catholicisme à la réaction; et la participation des catholiques à la Résistance après 1943 n'avait pas complètement refoulé le souvenir de cette erreur. La morale la condamnait, mais aussi l'Histoire; ce qui ne fut jamais très clair dans l'esprit de certains catholiques d'avant-garde qui n'arrivèrent pas à distinguer l'une de l'autre. D'un point de vue chrétien, il était facile d'intégrer la Justice sociale et le prolétaire du faubourg, mais comment assimiler le Parti communiste, et Staline ? Heureusement c'est « la notion d'ultra-humain, à savoir l'idée d'une super-évolution

humaine en perspective (par effet social de totalisation), qui apparaît explicitement dès le 19 mars 1948[6]. » On voit que les phénomèmes vraiment évolutifs sont ceux qui viennent seulement à leur heure; et même avec quelque retard.

Les évidences brutales de la guerre, et une paix qui avait débuté par le coup de semonce de la bombe atomique avaient tout d'abord imposé la mode de l'existentialisme. Puisqu'il était impossible de fermer les yeux devant l'absurde, autant faire de l'absurde un sujet de discours, et de l'angoisse un colifichet de Dior. Mais lorsque les images des camps de concentration commencèrent à s'effacer de l'inconscient collectif, Teilhard devint à la mode. A l'angoisse véritable, comme aux pseudo-questions, il apportait une pseudo-réponse. La lave ardente du désordre cosmique et humain qui s'était révélé pendant la guerre commençait à se figer; il devenait à nouveau possible de croire au progrès : d'autant plus que les premières fusées quittaient la Terre. Il devenait à nouveau possible de se donner une explication rationnelle. Le progressisme teilhardien a joué après 1950 le même rôle qu'une certaine mythologie de l'abondance pendant la brève période de prospérité de la première après-guerre.

Sa popularité est fonction de la contradiction qu'elle permet de résoudre au meilleur mar-

6. Cuénot, *op. cit.*

ché. Evidemment ce n'est pas parmi les catholiques vendéens qu'elle a eu le plus de succès; mais je ne doute pas que les catholiques vendéens ne l'adoptent le jour où leur évêque leur fera signe. Les idées du P. Teilhard se sont répandues d'abord chez les intellectuels catholiques parisiens; ceux-ci étaient, en effet, en première ligne pour ressentir la honte du péché réactionnaire, dans un milieu où l'autorité est traditionnellement à gauche. Et parmi ces intellectuels, certains étaient particulièrement prêts à accueillir la justification teilhardienne : les scientifiques chrétiens. Comme les instituteurs catholiques de l'enseignement public, ceux-ci participent en effet à deux groupes dont les tendances sont divergentes; et jusqu'ici, pour ne pas rompre avec leur groupe religieux ou leur groupe professionnel, ils devaient accepter d'être à la fois tant soit peu suspects en tant que catholiques et en tant que scientifiques : ce qui les obligerait parfois à multiplier plus que d'autres les assurances d'orthodoxie catholique ou scientifique. Il est vrai que, vis-à-vis de l'Eglise, l'évident triomphe de la science avait amélioré leur position; et, pour sa propagande, l'Eglise ne dédaignait pas de démontrer qu'il y avait aussi de grands savants catholiques : certaines illustrations scientifiques doivent ainsi leur carrière, autant qu'à leur science, à leur catholicisme, comme d'autres à leur communisme. Mais malgré tout, le savant catholique n'était pas valorisé par son catholicisme comme le savant athée

par son matérialisme; sur le plan proprement religieux, la difficulté subsistait quand le P. Teilhard vint la résoudre, en permettant au savant catholique de redoubler une bonne conscience de scientiste par une bonne conscience de chrétien. Appartenir à l'élite des élus aux yeux du monde, et par cela même au regard de Dieu, au lieu d'être en difficulté avec l'un et avec l'autre! Il aurait fallu des saints pour refuser.

Le système du P. Teilhard doit sa popularité à la fonction qu'il remplit dans les milieux chrétiens et plus spécialement catholiques, pourtant depuis quelques années son nom commence à être connu du grand public. Cette diffusion est due au fait que le ghetto religieux n'est quand même pas absolu, qu'il s'entoure d'une frange où les problèmes chrétiens se posent d'une façon plus ou moins vague. Enfin elle s'explique par le contre-courant catholique qui, de Pétain à la Libération, s'est développé au sein du grand courant progressiste. A la puissance sociale du communisme, la bourgeoisie de certains pays n'avait qu'une force sociale à opposer : le catholicisme. C'est ainsi que le pape et l'abbé Pierre, — et pour finir le P. Teilhard —, se sont mis à occuper dans *Match* une place honorable à côté des pin-up. Le P. Teilhard qui arrivait à temps pour fournir un substrat aux mythes d'une Economie exponentielle, cultivée par certains politiciens et économistes catholiques qui avaient subi l'influence d'*Esprit*, pouvait aussi se vulgariser

auprès des « Jeunes Patrons » qui recueillaient les fruits terrestres de cette Economie. Il était ainsi démontré au peuple que si le catholicisme était politiquement en retard, il pouvait être techniquement en avance. Jean XXIII, priant pour Nicolaev et Popovitch, les met, en quelque sorte, spirituellement sur orbite.

Quant à la gauche, vis-à-vis du phénomène Teilhard, elle se montra, un peu à la façon des autorités catholiques, à la fois intéressée et réticente. Pour les marxistes, la dialectique de l'Evolution était parfaitement orthodoxe, et son débouché dans l'absolu; le Christ seul était de trop. Mais la doctrine du P. Teilhard pouvait-elle servir de cheval de Troie matérialiste en milieu chrétien ou de cheval de Troie chrétien en milieu matérialiste ? La question méritait d'être éclaircie, d'autant plus que Rome, c'est-à-dire Moscou, n'avait pas tranché. La frange communisante restait divisée; et *L'Observateur* n'adoptait pas le P. Teilhard avec la même unanimité que *L'Express* : si les progressistes chrétiens célébraient son culte, le dernier carré de l'intégrisme laïc refusait de céder.

Malgré tout, au moins en France, on peut dire qu'en dépit des résistances de l'extrême-droite et de l'extrême-gauche, le P. Teilhard est aujourd'hui passé dans le domaine public. *Le Monde* nous en entretient quotidiennement, notamment dans la chronique de son spécialiste des questions ecclésiastiques, qui use, pour parler du P. Teilhard, de ce

style respectueux et feutré qu'il réserve d'habitude au pape. Dans ce concert de louanges, sauf le « Monitum » de 1962, pas une fausse note[1]. Pour trouver ces « attaques calomnieuses » que dénoncent inlassablement dans la grande presse les défenseurs du P. Teilhard, il faut rechercher d'introuvables bulletins ronéotypés qui ne sont lus que par quelques spécialistes. Pour le Français moyen il n'y a pas de problème, Teilhard est un génie : la droite et la gauche, *Le Monde* et *France-Soir*, *L'Observateur* et *Match*, *Réforme* et *Elle* s'accordent sur ce point. Du P. Teilhard, le Français moderne retient cette idée simple : le Paradis est à portée de nos fusées. Et il lui fournit aussi le moyen de le dire, en commençant à répandre dans le discours l'usage du néologisme qui manquait jusqu'ici aux Français : la teilhardification du Cosmos est en train dans l'Espace-Temps. Avec l'aide de *Paris-Match*, les candidats au bachot sauront certainement utiliser cette nouvelle possibilité d'expression qui leur est offerte. On peut même se demander si ce succès n'est pas trop complet pour ne pas s'abolir de lui-même. Dans notre société, ce genre d'unanimité caractérise généralement les phénomènes de mode : et le propre des célébrités qui se manifestent dans *Elle* est d'être précaires.

1. Les premières réticences se manifestent dans le numéro spécial d'*Esprit* consacré à Teilhard. Elles sont visiblement inspirées par le fait que le monisme teilhardien minimise l'importance du politique.

Le mythe de Teilhard pourrait bien engendrer un anti-Teilhard. Mais je crains que si Teilhard doit sombrer un jour dans l'oubli, il ne disparaisse qu'après avoir rempli sa fonction.

3. — *LA FONCTION ESSENTIELLE DU SYSTEME ET DU MYTHE TEILHARD.*

L'œuvre du P. Teilhard doit son succès au fait qu'elle arrive à son heure pour liquider la contradiction du christianisme et de l'univers moderne. Mais encore faut-il qu'elle le fasse. Or si elle se donnait ouvertement pour ce qu'elle est : la justification de l'engloutissement de la personne dans la collectivité organisée et le Cosmos, elle ne ferait qu'exaspérer cette contradiction. Car, dans les sociétés chrétiennes ou post-chrétiennes, la personne et sa liberté peuvent seules donner un sens à la vie de l'individu ou de la société. Ne plus être soi-même : ne plus avoir une pensée et une conduite personnelles, et ne pas pouvoir retrouver cette même liberté en autrui, est inimaginable. Ne plus pouvoir aimer parce que l'on est une personne, et que l'Univers nous est révélé dans le regard d'une personne unique au monde : les portes de la mort ne prévaudront jamais contre cette folie; du moins tant qu'il y aura des hommes. L'ordre social lui-même ne peut se bâtir que sur le mythe d'une communauté de citoyens responsables, que

sa justice prétend juger. Si la liberté est dans ce présupposé fondamental, alors elle n'est plus une idée parmi d'autres, mais la condition même du fonctionnement de l'esprit humain : privé d'elle il étoufferait aussitôt. Les sociétés ne peuvent se constituer qu'en imposant des bornes à la personne, mais elles ne peuvent la détruire qu'en son nom : comme elles ne font la guerre que pour assurer la paix. Les sociétés totalitaires elles-mêmes ne détruisent la liberté que pour assurer la vraie Liberté; la société nazie ne supprime les libertés de l'individu que pour mieux exalter l'autonomie humaine dans celle d'une personne géniale. La société communiste n'impose la dictature du prolétariat que pour aboutir à une anarchie finale où disparaîtront toutes formes d'aliénation.

S'il est vrai que penser ou agir vraiment par soi-même suppose un effort qui fut toujours insupportable à l'homme, et qui devient aujourd'hui plus difficile que jamais; que l'existence personnelle plonge l'homme dans une angoisse et des conflits dont il est tenté de se débarrasser à tout prix, il est non moins vrai que le rejet conscient de la liberté est une sorte de suicide, un acte prométhéen, qui dépasse également les possibilités humaines. Plutôt renoncer à la liberté, à la vie personnelle, que d'en payer le terrible prix! Mais aussi, plutôt accepter l'angoisse, la mort et les conflits, que de se réveiller dans un univers pétrifié où l'on chercherait en vain un visage! Tel est le

cercle dont l'homme des sociétés actuelles, surtout dans les sociétés dites occidentales, semble ne pouvoir sortir.

Mais il y a un moyen d'en échapper : nier la liberté et la personne sans le savoir, en dissimulant cette négation sous l'apparence de son contraire. Si l'œuvre du P. Teilhard se donnait pour ce qu'elle est : la justification d'un Monde et d'un Cosmos où il est nécessaire de renoncer à la liberté et de sacrifier la personne, il porterait seulement la contradiction à son point d'explosion en acculant l'homme au choix. Et, tel qu'il est encore, il est probable que l'esprit humain, même si le Cosmos devait l'écraser, choisirait la liberté. Le P. Teilhard ne peut donc liquider la contradiction qu'en éliminant lui aussi la personne au nom de la personne, comme il ne peut liquider le Christ qu'au nom du Christ. Le contresens qui, faisant du Père un prophète solitaire et un philosophe personnaliste, est passé de son œuvre dans son mythe est donc essentiel. Sans cela il est probable que nous n'eussions même pas entendu parler de lui; ou que Teilhard lui-même, pleinement placé devant la contradiction de la liberté, serait devenu le plus virulent des adversaires de l'éternel Cosmos et de son état présent. Il est donc essentiel que cette théologie de l'Univers et de la société totale se camoufle derrière une phraséologie de la liberté; que cette négation de la nature humaine soit prise pour un humanisme; que ce monisme

systématique, constitué de généralisations abstraites, se présente comme une pensée complexe et empirique : le contresens vulgaire qui associe le P. Teilhard à la phénoménologie et à l'existentialisme n'est pas dû au hasard, il fallait l'identifier à ce qui passait à l'époque pour la plus évoluée des philosophies de la liberté.

Ainsi, de même que le Christ devient le moteur le plus actif de cette négation du Christ, la liberté est l'élément le plus actif de cette négation de la liberté. Le P. Teilhard ne pouvait remplir sa fonction qu'en devenant l'Homme libre : la Personne par excellence. Respectueux de l'autorité romaine, il était important qu'en même temps il fût révolté contre elle. Savant et penseur célèbre, il était tout aussi nécessaire qu'il fût ignoré et méconnu. Claude Cuénot résume l'essentiel de sa présence en écrivant : « Le P. Teilhard fut grand parce qu'il fut seul. » Logiquement on ne voit pas comment le théologien de l'intégration de la personne dans le Cosmos et dans la société aurait pu approuver cette proposition. Mais, humainement, il fallait que le P. Teilhard soit exclu de l'Evolution pour être dans l'Evolution. Il fallait que le P. Teilhard ait pour lui le Cosmos, Dieu et l'Humanité, mais il fallait qu'en outre, et d'abord, il ait la solitude. C'est à cette seule condition que le Monde, parce qu'il est composé d'hommes, pouvait consacrer celui qui l'avait consacré.

Tel est le nœud qu'il faut dénouer, pour déga-

ger à la fois l'erreur et la vérité contenues dans l'œuvre du P. Teilhard. Qu'il ait cru au Monde ou à l'Evolution, qu'importe; on peut seulement lui reprocher d'avoir invoqué la Personne divine et humaine. Et, à rebours de cette entreprise de justification, la seule chance est de faire éclater la contradiction dans toute son étendue. Si la Personne existe, à plus forte raison si c'est une Personne divine, que peut le Cosmos contre elle ? Le Cosmos n'est qu'un objet; et un objet n'est qu'une chose entre les mains d'un sujet vivant : quel que soit son poids. Que peuvent toutes les puissances de mort de l'Univers contre l'homme soutenu par la puissance divine ? Qu'entre le Ciel et la Terre puisse être dévoilée toute l'immensité de la contradiction; alors, relevant le défi, la révolte humaine déclenchera la seule action qui puisse rétablir tant soit peu l'unité édénique à laquelle aspire tout esprit : l'acte d'incarnation de la foi et de la liberté humaine.

CHAPITRE VI

La Sphère et la Croix

1. — *LA LIBERTE DE L'HOMME, POINT CRITIQUE DE L'EVOLUTION.*

La pensée du P. Teilhard a bien frôlé l'angoissante vérité de notre temps : elle la fuit parce qu'elle a touché une flamme. Il y a bien eu évolution, et cette évolution en est arrivée aujourd'hui à un point de crise où il lui faut opérer une mue décisive pour repartir d'autant plus loin en avant. Mais cette porte étroite où le courant cosmique s'étrangle en prenant une intensité vertigineuse c'est l'homme : *hic et nunc*, le Cosmos, l'Evolution, l'espèce humaine, c'est le lecteur de ces mots.

En effet, selon Teilhard lui-même, si l'Evolution est une, son mouvement n'est pas uniforme, et elle n'en traverse pas moins des crises, qu'expriment les termes de « pédoncules », « relance », « mutation », où elle change de nature. Au mo-

ment décisif, la montée à un niveau plus complexe, et par conséquent plus riche, s'opère par un passage infime dont — au moins en ce qui concerne l'apparition de l'Homme — il ne reste plus de trace. Et s'il y a mutation il y a saut : passage sur un autre plan, transformation de l'être; ce qui fut vrai pour le pas de la Vie et celui de l'Hominisation risque de l'être bien plus encore pour le pas de la Pensée. Si l'Evolution est continue, elle progresse; et alors s'ajoute un plus dont le passé ne peut rendre entièrement compte, sinon ce ne serait pas un plus. En un sens, le véritable progrès n'est pas le fait des êtres les plus évolués; les plus développés des grands reptiles ne représentaient qu'une impasse, il a fallu que quelque part, avec un être apparemment faible parce que ébauché — celui que les reptiles auraient qualifié d'inadapté s'ils avaient su parler — quelque chose recommence, afin que tout puisse continuer. Qu'était-ce que l'Homme à ses débuts ? Sans doute il s'en est fallu de peu qu'il ne disparaisse, éliminé par des êtres plus forts sinon plus complexes et plus lourds d'avenir. Et maintenant que l'espèce humaine a émergé, que triomphante sur Terre elle s'apprête à envahir l'Univers, peut-être qu'en elle s'élabore une autre vie, aussi débile, mais aussi riche de promesse que toute enfance. Elle aussi dans le fracas des victoires de l'Humanité, vient comme un voleur; vie infime, obscure et surprenante; dont les démarches, pour continuer

l'Evolution, lui échappent. Cet être inconcevable est, en effet, invisible puisqu'il se dissimule sous l'apparence de l'homme, et nul ne remarque son action puisqu'une fois pour toutes elle a été étiquetée d'un mot : liberté.

Tout homme en prenant conscience de sa situation dans l'Univers se trouve pris dans un double mouvement. D'une part, l'Evolution nécessaire monte jusqu'à lui, en dégradant ses énergies dans cet élan; et de l'autre, défiant la nécessité qui règne sur un Univers matériel, quelque chose dans notre esprit veut continuer jusqu'à l'absolu. Cette folie peut être folie; il reste qu'elle est le propre de l'homme, les pierres et les bêtes ne l'éprouvent point. Et qu'elle échappe; la nécessité qui a régné jusque-là ne suffit pas à l'expliquer. Sans doute dans l'homme *autre chose* est en train de s'élaborer, peut-être en vain, mais en tout cas nul ne peut le dire avant qu'il soit révolu. Les pas faits jusqu'ici, l'Univers les avait faits en aveugle. Et voici que dans l'homme il ouvre enfin les yeux pour accomplir le dernier, et le premier pas décisif : le pas de la liberté.

« L'Evolution consciente d'elle-même », dont parlent J. Huxley et Teilhard, est bien l'homme. Mais où trouver l'Homme incarné sinon dans un homme ? Dieu lui-même, en se voulant tel, n'a trouvé rien de mieux que de s'incarner dans *une* vie d'homme. Et s'il y a une Espèce humaine, son caractère spécifique profond est dans sa ca-

pacité d'engendrer des individus, et de les aimer. Dans quel instant la conscience s'est-elle jamais actualisée, sinon dans une présence ? Si la conscience de l'Evolution n'est pas une idée abstraite mais une expérience, qui peut la faire sinon une personne, lorsqu'elle se découvre à la cime du temps ? Dieu ou la Nature a bien pu la hisser jusque-là, elle n'y est vraiment que si elle ouvre les yeux sur les abîmes qui l'entourent; sur cet ultime déferlement de pierre d'où toute pesanteur retombe, tandis que l'esprit prend son élan vers un ciel vide.

Avec ce présent, un avenir s'ébauche, que le passé n'est plus seul à déterminer. L'Evolution m'a porté jusqu'à la liberté; et ici quelque chose a changé dans l'homme que j'ai reconnu en moi-même et dans mon prochain. L'Evolution ne me concerne plus directement comme le pensent le P. Teilhard ou ses adversaires. La Création de l'homme a eu lieu, l'histoire de celui-ci commence au moment où il sort du sein de sa mère et des mains de son créateur. L' « Evolution consciente d'elle-même », c'est l'homme adulte qui sait que lui seul peut continuer vers le haut la courbe, sinon nécessairement retombante, de l'Evolution. Est-ce que je descends du singe? Question puérile et sans intérêt. Le mal est fait; là où je suis hissé, que dois-je penser, et par conséquent faire ?

La porte étroite par laquelle l'Univers passe au plan supérieur n'est rien d'autre que la pensée et

la décision d'un individu. Le pas — au sens de défilé — de la liberté ne laisse passer qu'un homme à la fois. Pour le faire, il ne faut plus compter sur son aide, il se franchit seul; en échappant à la nécessité dans l'homme, l'Evolution n'est plus soutenue par elle : on pourrait dire que le temps de l'Evolution est fini, et que celui de la Révolution commence. Aucune force naturelle ne commande ce pas, fait cette fois délibérément, contre la puissance de l'entropie universelle. Un homme le choisit, donc il peut le refuser : désormais quelque chose peut être sauvé, mais tout peut être perdu. L'homme est sorti de l'Univers à la fois écrasant et rassurant de son enfance, en devenant adulte, il est devenu responsable.

Au stade où j'en suis, non seulement l'Univers a cessé de me prendre en charge, mais c'est à moi de l'assumer : ma responsabilité n'est pas simplement individuelle, elle est totale. Quand un homme fait demi-tour devant sa liberté, ce n'est pas seulement une personne qui retourne au chaos, mais une chance, peut-être décisive pour la société humaine et le Cosmos, qui disparaît. L'Homme peut refuser d'être libre — et ce refus c'est chaque homme qui l'opère, — mais alors, qu'il ne compte plus aujourd'hui sur la volonté de Dieu ou les automatismes de la Nature, ce temps est révolu. Le signe énorme de la bombe H nous en avertit : désormais l'Homme ne survivra que s'il choisit de vivre. Si, justifié par la possession de

quelque Vérité, chacun de nous se laisse engloutir dans une société totale, alors il disparaîtra, et ainsi l'Evolution aura échoué. En un sens, le P. Teilhard ne s'est pas trompé, les hommes actuels vivent une crise décisive; l'Homme, et avec lui chacun de nous, est acculé à une alternative : ou il fera un pas en avant en passant sur le plan de la liberté, ou il retombera jusqu'à son point de départ : le chaos. Soit que la maladresse et les contradictions de l'inconscience collective détruisent toute forme en déchaînant l'infernale énergie qu'elle enferme; soit qu'elle réussisse à la maîtriser dans une organisation qui concevrait et dominerait tout. Dans les ardeurs solaires d'un conflit, comme dans la glace de l'ordre, également total, qui pourrait seul l'éviter — dans le maelstrom du mouvement, ou dans le bloc de l'immobilité pure —, la présence humaine sera éliminée. Au lieu de justifier l'engloutissement de l'homme dans le Cosmos, la conscience de l'Evolution devrait nous aider à découvrir la dimension cosmique de notre liberté.

L'Evolution doit continuer; mais pour cela, il faut que le poisson sorte de l'eau, sinon il pourrira dans sa mare. Mais pour commettre cette folie, il faut qu'il refuse cette flaque qu'il prenait pour l'Univers. Que le premier, sans soutien, et semble-t-il sans raison, il fasse le pas de la liberté, dans un air qui brûle tout d'abord ses branchies mais surtout son esprit que l'angoisse suffoque. Sortiras-tu de l'eau, ultime descendant des grands

saurions? Affronteras-tu le silence des infinis, l'absurde, la finitude, la mort et le conflit ? Certes, ce pas est terrible, mais de toute façon tu ne peux plus retourner en arrière, ton enfance est finie : tu es un homme. Tu as toi-même détruit en le profanant cet Eden parfait où toute chose se confondait en Dieu; en retournant en arrière au nom du Progrès, tu réaliserais seulement sa négation : son mensonge. Pour sortir, il faut traverser jusqu'au bout ce passage; désormais il n'y a de raison qu'au-delà de l'absurde, de communion qu'au-delà de la solitude. Il faut d'abord être un homme, et pour cela le savoir. L'être nouveau, le surhomme, n'est rien d'autre que l'homme ayant enfin choisi sa condition humaine. Car il faudrait être Dieu pour la saisir dans toutes ses dimensions surprenantes. Comme un Dieu seul pouvait la vivre jusqu'au bout.

2. — *LE DRAME.*

Le P. Teilhard a probablement pressenti la vraie question : c'est sa réponse qui est fausse. Mais en remontant de l'une à l'autre, cette réponse totale pourrait contribuer à nous faire retrouver la question infinie qu'elle a pour fonction d'éliminer : cette sphère parfaite pourrait nous aider à comprendre et à expliciter la Croix, l'étonnante originalité de la tradition chrétienne et de son pro-

longement humaniste et libéral. Dans le système teilhardien, la religion primitive vient justifier le paganisme moderne; l'adoration de la Matière n'étant qu'un nouvel avatar du culte des forces naturelles. Il définit assez exactement l'antithèse d'une pensée et d'une action qui chercheraient à surmonter la crise cosmique et historique en poussant jusqu'à sa conclusion la liberté qui l'a provoquée.

Je sais bien qu'au fond je ne propose ici rien de neuf : l'essentiel en est contenu dans l'Evangile et dans la pensée des hommes qui s'en sont plus ou moins inspirés. Mais cet esprit est quand même assez nouveau, puisqu'il remonte à l'an I, tandis que la religion du P. Teilhard est aussi vieille qu'Adam. Et surtout je ne crois pas que nous ayons fini d'épuiser l'insondable contenu de ces vieilles vérités. Il suffit de les redécouvrir; et pour leur redonner leur éclat, la pensée teilhardienne pourrait être un excellent décapant.

En mettant l'accent sur le Ciel et la Terre, qu'il finit par identifier, le P. Teilhard a oublié ce point brûlant, et décisif, où ils se rencontrent : l'homme. Il ne s'agit pas de découvrir autre chose; rien de plus naturel que d'être un homme au premier abord, mais à y réfléchir rien de plus étonnant. Le jour où l'homme aura cessé de s'étonner d'en être un, il aura cessé de penser. Un homme : surgi de la nuit des temps, pour disparaître dans la nuit des temps : nos yeux pourront-ils discerner le

paysage qu'éclaire l'éclair de la vie ? Un homme : les pieds sur Terre, mais sous le Ciel, dont le regard s'établit exactement à cet horizon où ils se rencontrent. Cloué par sa conscience au centre du présent : au point où se heurtent et se nouent le fini et l'infini. Le lieu du drame : et celui où il se dénoue.

Le drame est d'abord dans l'esprit humain lui-même. La partie est dans le tout; mais ceci ne veut pas dire que la partie n'existe pas. S'il n'y avait que le Tout il n'en serait pas question. L'esprit humain est mû par la passion de l'Absolu. Il suppose l'Absolu. Mais pourtant, cet Absolu, l'homme l'ignore : il poursuit ce qu'il ne saisira jamais. Pas dans le filet du langage, à plus forte raison dans le piège d'une société humaine. Les païens pouvaient capturer leurs dieux, mais le Dieu-Homme a tué ces dieux trop charnels; l'Esprit souffle où il veut : Dieu nous échappe. Dieu est monté au Ciel, la Vérité est devenue transcendante. Alors la réalité est devenue immanente. Une seconde fois, au Golgotha, l'éclair de la Création a brillé, achevant d'anéantir l'Eden de notre enfance. Parce que Dieu est venu un jour parmi nous, il lui a fallu mourir, et il n'est ressuscité que pour mieux disparaître. Et depuis ce jour un abîme de clarté profane invinciblement une Nature qui n'est plus que choses. Mais pour considérer cet objet, il faut un sujet.

L'Univers de notre enfance était Un. Mais de-

puis deux mille ans, il est brisé entre l'infini et le fini. Un homme ne peut rien savoir du point oméga, en se prolongeant hors du temps, sa courbe échappe à notre vue, ce point n'est qu'une convention abstraite, comme celles de la géométrie. Si Dieu existe, sa perfection dépasse notre entendement; et si ce Dieu est une personne, il est également insaisissable, car il est liberté, et pour l'essentiel il ne se confond plus avec sa création. Dieu est Autre, aucune image, aucun concept ne peut le représenter, tout au plus le langage peut-il parfois essayer de dire ce qu'il n'est pas. L'homme qui a pressenti l'existence de l'absolu sait qu'il ne connaîtra jamais la Vérité. Le cœur de celle-ci est un mystère, et il n'y a plus qu'un moyen de l'approcher : l'aimer. Reflet de Dieu, la Vérité n'est pas dans un donné, elle est un sens, et, dans ce sens, la passion de la vérité sait qu'elle est condamnée à poursuivre indéfiniment son objet. Car si le mouvement de l'esprit suppose quelque Fin, il s'arrête lorsqu'il l'atteint.

Parce que le Ciel est ainsi le Ciel, la Terre est la Terre. Tout homme conscient se réveille au point d'impact du vrai et du réel : de l'Un et du Multiple, de la raison et de l'absurde, du bien et du mal. Il ne possède plus la Vérité, et la réalité, elle aussi pour l'essentiel lui échappe. Mais ici ce n'est plus le vide tourbillonnant de l'esprit pur, c'est l'implacable pesanteur des choses. L'homme qui affronte le réel découvre la néces-

sité : un univers de lois, dont la rigueur, pourtant, ne signifie rien pour la raison humaine. Des lois, mais qui n'ont rien à voir avec celle où cherche à s'exprimer le Droit. Des lois scientifiques universelles dans la mesure où elles sont abstraites, qui ne s'expriment pas dans la parole humaine, mais dans le langage, infernal ou divin, des mathématiques. Un mécanisme, de plus en plus complexe, en même temps que plus serré, dont l'homme ne sait ni d'où il vient, ni où il va. Une logique, mais celle d'un cauchemar ou d'une folie; une logique, mais non une mesure; parce qu'elle va jusqu'au bout d'une immensité démesurée qui n'est plus à la taille de l'homme.

Et si, fuyant cette logique glacée, l'esprit moderne se réfugie dans l'immédiat, alors il ne découvre plus dans le réel que l'existant : le multiple, le fugace, l'absurde : il n'échappe à la nécessité que pour se découvrir menacé par l'accident et le hasard. Si, refusant le concept et l'abstraction, il se réfugie dans l'amour de la vie, cet amour lui apprend seulement qu'il doit la perdre. Comment l'amour du Bien, s'il se manifeste dans une conscience tournée vers le réel, ne serait-il pas conduit à faire l'expérience du Mal : en dehors de toute théologie du péché ? Pour refuser le mal, en effet, il ne faut rien de moins que de se refuser à considérer ces deux plans : la vie privée, et l'Histoire. Les manichéens ont sans doute eu tort d'opposer trop facilement le Bien au Mal,

et la réalité est ambiguë. Mais dans la plupart des cas, ce n'est pas parce que le bien se dissimule dans le mal, mais le mal dans le bien : humainement, la vertu prend trop souvent la forme de l'hypocrisie. Et s'il n'y a pas de bien sans mal, si en un sens profond le mal participe au triomphe du bien, c'est par un détour si grand qu'il nous échappe : si l'Enfer est dans le Plan, il faut être Dieu pour l'y découvrir. Pour l'homme il reste simplement l'Enfer.

L'homme qui considère la vérité est condamné à l'inquiétude, et s'il se tourne vers le réel à l'insatisfaction. Mais le pire, c'est quand il tente d'associer l'une à l'autre. Le propre de l'esprit humain est d'aspirer à l'Unité; il tend à une Justice qui réglerait l'Univers : sa vie sociale et individuelle. Mais si un homme ne peut se vanter de posséder la Vérité, il peut encore moins se vanter de la vivre; il ne peut connaître Dieu, mais s'il pressent certains de ses commandements, ce reflet, pourtant dégradé, de sa perfection divine, domine à son tour de si haut l'imperfection humaine que, là encore il ne peut qu'échouer et trahir. Le système teilhardien, comme tous les autres, a pour fonction de justifier notre condition, notre temps, et à travers eux notre individu, en démontrant qu'ils reflètent les plans d'un Esprit divin. Au contraire le meilleur de l'homme depuis le Christ est dans l'expérience d'un état fondamental de contradiction : de non-justification. Sans doute l'homme

se trompe, et en tout cas il est sûrement infidèle : pécheur. Et pourtant le moindre de ces efforts est un défi au monde. Au regard du Dieu transcendant et parfait ses plus grands efforts ne sont rien; il lui faut accepter de perdre sur les deux tableaux. Depuis l'Evangile, le besoin d'une justification absolue qui travaille l'esprit humain n'a pas d'autre issue. Ainsi, plus grandit la conscience, plus l'Unité nous fuit. Mais ce désordre apparent dissimule une raison profonde.

3. — *LE DENOUEMENT.*

Nous vivons dans un Univers brisé, ce qui n'est pas commode; et pourtant c'est par cette fissure que se répand le souffle de la vie et de la liberté. Puisque la Vérité est un absolu, un homme ne peut songer à la posséder. Tout système qui la met à notre hauteur est donc suspect d'être, non une source de lumière, mais le reflet de notre état. Mais c'est la passion même de la Vérité qui conduit à récuser ses faux-semblants : ces constructions verbales provisoires qui font de l'homme, ou plutôt d'un moment de son histoire, le nombril de l'Univers. Ce qu'il est ne peut pas, — et même ne doit pas —, être totalement expliqué ou justifié. Sans cela le mouvement de la pensée, et celui de la vie s'arrêterait : parce que système,

la doctrine du P. Teilhard est destructive de tout progrès. Refuser de posséder la Vérité ne veut pas dire qu'on la nie; seulement hors de toute atteinte, elle est placée au-delà des signes humains qui prétendent nous la révéler. Ainsi la conscience de son ignorance, l'humilité devant le mystère, mais aussi le doute, la critique, font partie de la quête de la Vérité. Tout esprit chrétien ou post-chrétien intègre une part de nihilisme, due au fait qu'il est vivant. Mais ce nihilisme ne s'érige pas à son tour en Vérité; car ce serait un autre moyen d'esquiver sa recherche. Si le but est à l'infini, la direction qui l'indique n'en est pas moins stricte : l'esprit de liberté qui permet d'échapper aux facilités du système indique du même coup la voie dont il n'est pas possible de sortir.

Nous vivons, au moins à l'Ouest, dans un univers inachevé et multiple, ce qui ne va pas sans souffrances. Mais il ne faudrait pas succomber à cette vieille naïveté qui nous fait, d'instinct, confondre le Mal avec ce qui nous fait mal. Car là où la Vérité ou Dieu se dérobent, il faut avancer vers eux; là où règnent le multiple et le discontinu, règnent aussi la pluralité et les possibles. Un Univers qui réaliserait dès à présent l'Un et le Tout serait peut-être un Univers de paix, il serait en tout cas un univers de tyrannie et d'ennui. Et comme l'esprit autant que le corps humain y étoufferait, dans la mesure où un homme accepterait d'y subsister, on peut être sûr que ce serait un

univers de mensonge. C'est l'accident, le mystère, l'instant, qui donnent sa saveur à l'existence : que vaut la solution qui n'est pas cherchée dans un problème; où serait la réponse s'il n'y avait pas d'abord question ? L'Universel est abstrait — à moins qu'il ne soit le Dieu vivant — seul l'existant est de chair; c'est pour cela qu'il se corrompt et meurt. Mais c'est pour cela qu'il vit. L'instant — comme la personne elle-même qui en participe — n'a de prix que parce qu'il est unique. Le temps est le sel terrible de l'existence, comme la mort celui de la vie; car seul meurt le vivant.

Notre élan bute sur le mur de la finitude, mais qui nous y a jeté, sinon le besoin d'absolu de notre esprit ? Et cet élan ne se brise pas en vain. La discontinuité de la foi et de la science peut être insupportable à notre soif d'unité, elle n'en est pas moins féconde pour l'une ou pour l'autre : sans elle la foi ne serait pas la foi, ni la science la science. Depuis, l'esprit est vraiment esprit : la vérité religieuse a pu se distinguer des vues, matérielles et contingentes, d'une société ou d'une époque. Et la science, cessant de prétendre à la connaissance absolue, a pu acquérir l'objectivité, l'humilité devant l'expérience, qui lui ont permis de comprendre, et par conséquent de dominer, le réel. Une connaissance totale qui intégrerait aujourd'hui science et religion prendrait sans doute la forme d'une science absolue. La religion s'y engloutirait, ou bien, expulsée du réel, elle s'étiolerait, réduite

à l'illusoire. Quant à la science elle-même, probablement, elle se figerait à la longue, aveuglée par son omniscience.

En tout, la rupture est féconde, si elle ne paralyse pas la volonté d'unité. Depuis le Christ, le temporel ne continue plus le spirituel, ce qui ne va pas sans erreurs, ni troubles. L'Etat ne prétend plus incarner Dieu sur Terre : au moins les régimes qui n'ont pas « dépassé » le stade libéral. Il ne prétend plus instaurer le règne d'une vérité. Et si cet apparent refus des fins risque de faire succomber l'Etat à un réalisme qui se borne aux moyens, et l'Eglise à un idéalisme spécialisé dans la Fin, il évite à Dieu d'être compromis dans les entreprises de César, et à César de prétendre à l'autorité et au pouvoir total de Dieu. La part de l'angoisse, celle de l'incertitude et de l'imperfection, de l'instabilité, est aussi la part de la liberté.

Il est dur de se retrouver dans un univers, une société, ou une existence individuelle, qui ne soit pas le reflet de l'esprit : il est dur d'accepter une vie qui ne soit pas justifiée. Pourtant c'est parce que l'esprit humain ne s'est pas parfaitement reconnu dans l'Univers qu'il a travaillé à l'aménager. C'est parce qu'il ne s'est pas reconnu dans la société qu'il s'est efforcé de l'améliorer; et c'est parce qu'un individu ne se justifie pas lui-même qu'il n'est plus la dupe de ses faiblesses individuelles. Le refus d'une justification trop facile est à

l'origine de tout progrès, personnel ou social. Là où cesse la justification, commence précisément le mouvement qui y tend.

Pour l'homme nouveau qui vit sous le signe de la Croix, la Vérité fuit, et la Paix se dérobe; parce qu'il est en mouvement vers elles. L'inquiétude et les conflits qu'il doit subir sont le prix d'un passage sur un autre plan : d'un changement de qualité. L'unité est brisée, il n'y a plus de rapport mécanique de cause à effet. Car l'amour est essentiellement un mouvement vers l'Autre : cet insupportable partenaire que le système teilhardien tente d'exorciser. Ainsi l'amour post-chrétien de la Nature n'a plus rien à voir avec les religions qui divinisaient et personnifiaient les forces du Cosmos. La Création est autre : que Dieu et que l'homme; mais c'est pour cela qu'elle est aimable. L'individu moderne aime la Nature pour elle-même : pour son objectivité, son silence, on pourrait dire son in-humanité; parce qu'elle lui offre une ouverture sur une réalité qui échappe tant soit peu aux plans de l'intellect et de l'organisation humaines : hors de la moiteur de notre été, puissions-nous encore longtemps plonger dans la limpidité brutale de ses eaux. Et il en est de même des sociétés et des personnes. L'étranger nous inquiète, mais en même temps il nous attire. Nous reprochons aux autres peuples de ne pas nous ressembler, mais en même temps nous les fréquentons parce qu'ils diffèrent de nous-mêmes. Nous souf-

frons parce que la personne d'autrui est un mystère; *mais pourtant c'est son originalité qui nous* attire. Nous l'aimons parce qu'elle est unique; et, au niveau de l'homme, elle est par excellence l'universel. L'unité subsiste grâce à la rupture. C'est parce que l'homme prend ses distances vis-à-vis de l'Univers qu'il le connaît et peut le vaincre; c'est lorsque l'individu n'identifie plus autrui à lui-même qu'il commence à l'aimer. On peut dire avec l'Evangile que, succédant aux automatismes primitifs, une nouvelle loi tend à régler, à travers les rapports humains, l'Univers tout entier. Mais comme la loi d'Amour est une loi de liberté, à la différence de l'ancienne, l'homme est libre de *l'accepter ou de la refuser : aucune raison,* pas plus qu'aucune police, ne peut l'imposer.

Certes, l'individu participe d'un Tout, et il pressent un Absolu, qui est d'ailleurs la puissance qui éveille sa souffrance; mais cet Absolu mérite maintenant son nom, il a pris une taille qui dépasse vraiment l'entendement. L'ordre qui englobe le désordre est désormais au-delà de la logique du discours, des mécanismes du Cosmos ou du plan de la Providence. Parce qu'il doit être dans l'intervention, spirituelle et physique, d'une personne. Le nœud gordien est aussi solidement noué qu'à l'origine; et pour le trancher, il faut que quelqu'un l'imagine, et ose. Une fois conçu, il n'y a pas de geste plus simple; mais, tant que l'épée n'a pas décidé, il semble que le feu du ciel doive anéan-

tir le sacrilège. L'issue n'est plus donnée; elle est dans un acte d'incarnation, inspiré par l'amour, et réalisé par une liberté. Au niveau profond, et décisif, l'unité n'est plus assurée d'avance par quelque déterminisme naturel ou verbal, rite ou technique, mais par l'action créatrice d'une imagination et d'une volonté humaines.

Pour dépasser l'angoisse, il faut la traverser. Il n'y a qu'une chance d'intégrer le vrai dans le réel, c'est d'admettre leurs contradictions et leurs conflits, et de lutter pour les résoudre. La vie comme la pensée humaine est un combat, qu'il importe d'engager autant que de gagner. Si la pensée est le corps à corps de la personne et d'une vérité qui se dérobe, l'action aussi est une bataille avec un réel qui se refuse à bouger. L'acte d'incarnation est dans la violence, spirituelle autant que physique, qui tente paradoxalement de faire passer le vrai dans le réel. Reconnaître le réel : le Monde, l'Histoire, signifie qu'on le reconnaît comme tel; l'idéaliser c'est le fuir, l'admiration béate des temps modernes est aussi une dérobade devant les problèmes et les responsabilités du présent; autrement féconde pourrait être la conscience de leur terrible ambiguïté, et de la gravité de l'enjeu. Accepter la réalité du monde, c'est l'accepter tout entière, y compris ses aspects négatifs. Cette acceptation est donc en même temps un refus. S'incliner devant le réel — ce que notre époque appelle le « fait » ou le « jugement de l'Histoire » ne veut

pas dire qu'on lui accorde l'autorité, sans cela il n'est plus le réel, mais le divin.

Le devenir n'est pas exactement le progrès; et la seule chance qu'il le devienne est précisément de ne pas le considérer comme tel. La démarche qui consiste à chercher la divinité en toutes choses est destructrice de la liberté humaine parce qu'elle justifie la passivité. Au contraire en profanant le réel, en refusant de voir en lui une fin, il devient alors possible de rechercher en lui la condition, et le moyen. Ainsi, prenant paradoxalement appui sur la pesanteur d'une Nature profanée, la liberté moderne peut agir. En même temps que l'irréductibilité des choses nous reconnaissons leur inertie et nous pouvons jouer du pullulement de ces lois, qui ne sont pas pour nous la Loi. C'est la conscience des déterminations qui nous permet de les utiliser, comme l'a fait la science. C'est à force de scruter ce mur glacé que nous finirons par trouver son point faible, et par imaginer le moyen, inconcevable au départ, qui nous permettra de le franchir.

Le P. Teilhard n'a pas vu le second terme de l'acte d'incarnation : la trans-formation. Si l'esprit doit reconnaître toutes les dimensions du réel, pour créer il lui faut aussi rompre. Une action, comme une pensée, qui se satisferait d'épouser la forme du passé n'aurait, humainement, aucun intérêt : à quoi bon œuvrer au triomphe de l'inévitable ? Si l'Évolution, l'Histoire — ou Dieu — ont seules raison, laissons-les faire, elles n'en iront que

d'autant mieux, car l'intervention humaine ne risquera plus de troubler le jeu de leur mécanisme divin. Là où l'homme intervient, son choix, s'il comporte une chance de gain, comporte aussi un risque de perte : le risque de l'erreur pour la pensée, et celui de l'échec pour l'action personnelle. La liberté n'est pas inoffensive.

L'incarnation est le fait de l'homme. Si le spiritualisme unitaire du P. Teilhard englobe tout dans une divinité cosmique, un Univers dramatique ne peut avoir qu'un centre : la personne humaine. Mais il faut retrouver le contenu, inconcevable et scandaleux, de ce terme inoffensif et distingué; aussi, quitte à provoquer des malentendus, il faut sans doute dire : l'individu. Qu'il s'agisse de l'acte de foi, de la conscience du réel ou de la décision : de la liberté, nous sommes toujours ramenés à la pensée et à la présence d'un homme. Car si l' « individu n'est pas la personne », humainement il en est le seul signe objectif. Si la société est au-delà, et non en deçà de l'individu, elle doit passer par lui : la Philosophie des Lumières ne s'est pas trompée sur le fond, mais sur la nature et la facilité de l'opération. Une spiritualité totalitaire conduit à une société totalitaire, une spiritualité dramatique est conduite à faire de la « personne humaine », non pas une formule pieuse, mais l'alpha et l'oméga de la société : la pierre vivante dont elle est édifiée et la fin qu'elle recherche.

Ici encore il s'agit seulement d'actualiser les mythes du siècle de la liberté : de substituer à la société sociologique une communauté fondée tant soit peu sur le consentement de ses membres. Mais, loin d'être naturelle et rationnelle, comme le croyaient naïvement les anciens libéraux, cette société, radicalement nouvelle, dépasse de très haut la faiblesse humaine; la société naturelle c'est la totalité sociale dont chaque groupe et chaque individu ne sont qu'un rouage. De même que l'intervention du Dieu des chrétiens a rompu l'unité de l'ancienne religion, elle a fait éclater celle de l'ancienne société, pour la reconstituer sur un plan supérieur. Mais pour lier à nouveau, il faut d'abord rompre. Pour passer de la société à la communauté des personnes, il faut commencer par l'individu : ce ne sont pas les masses sociales qui ont manqué à nos démocraties libérales, mais des individus. L'individualisme libéral a commis un contresens lourd de conséquences, que ses échecs nous permettent aujourd'hui de rectifier. La liberté de l'individu n'est pas un donné de la nature, elle est une exigence de l'esprit humain, elle n'est pas un départ, mais un but à atteindre, à rebours de l'homme naturel, qui est social. Elle n'est pas un droit, mais un devoir, et le plus pénible de tous. De même que tout accès individuel et personnel à la vérité doit traverser les limbes de l'angoisse, tout acte personnel doit traverser l'épreuve du conflit. Il est autrement facile de nous en tenir aux

certitudes et aux conduites qui nous sont fixées par le milieu. Il ne s'agit donc pas de savoir comment mettre un terme à notre solitude, mais comment la supporter. Peut-être y serons-nous aidés, si nous savons que l'honneur d'être *un* homme libre n'est pas donné de naissance à tout électeur, mais qu'il est l'impératif spirituel universel par excellence, et la condition de tout progrès ultérieur. L'ancienne religion ordonne : « Disparais dans le Tout »; la nouvelle : « Sois libre ou retourne au néant. » Et cet ordre est aussi un constat.

« Il n'y a que le premier pas qui compte », dit la sagesse populaire. Surtout celui-ci. L'homme qui est passé par la porte étroite de la solitude — s'il en a fait vraiment l'expérience — sait qu'il ne peut pas s'en tenir là. Il doit avancer l'épée dans les reins; ou prendre la fuite. Le nihilisme qui fait nier les vérités et les justifications reçues n'est supportable que s'il comporte l'espoir d'en retrouver à un autre niveau. S'il n'y avait rien, quelque part en avant, le nihilisme lui-même n'aurait aucune raison d'être, et aucun motif n'empêcherait de retrouver la tranquillité dans les certitudes les plus faciles. La liberté qui conteste la Vérité donnée est mue par la poursuite de la Vérité transcendante. De même la vraie solitude ne peut se suffire à elle-même; pour l'homme vraiment seul, se lier au prochain est une nécessité autant qu'un devoir.

Le respect de la personne — et par conséquent de l'individu — est la base nécessaire de tout

ordre ou société vivante. Mais la seule chance de faire passer dans les « faits » cette valeur démocratique et libérale est de la considérer avec des yeux neufs, sans illusion sur le défi que l'esprit humain lance ainsi à la faiblesse humaine. La société qui prétend, paradoxalement, être au service de la personne, doit la respecter pour elle-même; et non pour les services qu'elle lui rend. La mystique du Tout justifiant celle du travailleur conduit à ne voir dans l'homme qu'un rouage social; une société vraiment « personnaliste » devrait respecter la personne en quelque sorte pour son inutilité. Mais c'est demander à la société un effort qui est contre sa nature. Pourtant, c'est le seul moyen de faire du « respect de la personne humaine », cette tarte à la crème du siècle des guerres totales, autre chose qu'une hypocrisie.

De même, le refus de valoriser la puissance ou la Matière, l'Evolution ou l'Histoire, donne un contenu aux mythes de l'Egalité et de la Démocratie. Si la valeur d'un homme est dans sa fonction sociale, il est évident qu'il n'y a pas d'égalité : on ne peut mettre sur le même plan l'O.S. et le prix Nobel de physique; les sociétés comme la nôtre qui, tout en se réclamant de l'égalité, valorisent l'utilité, renforcent inévitablement la hiérarchie. Le culte de l'efficacité, dont l'Histoire — ou bien l'Evolution — est seul juge, fait considérer l'échec comme une sorte de damnation; par conséquent, le malade, le pauvre, est une sorte de déchet

social qu'il convient d'éliminer en le guérissant ou en l'enrichissant. Ainsi un certain amour du peuple et de ses vertus se donne pour but de le transformer en petite bourgeoisie. Au contraire, si toutes les personnes se valent parce que nul ne connaît leur mystère — et surtout pas la société —, l'égalité va de soi. Il n'est plus nécessaire de la chercher dans une égalité de fait entre les individus qui ne peut être qu'un mensonge, parce que tout la dément, et que la pratique la révèle impossible. Et si le conflit est fécond, si la souffrance, l'échec ou la simplicité d'esprit sont sources de connaissance, alors il devient possible d'attribuer la même dignité au malheureux, au pauvre ou au simple de cœur qu'au riche et au docteur. Et c'est pour lui-même que nous pouvons aimer le Peuple. Mais alors il faut accepter d'être en contradiction avec une Evolution qui valorise le bonheur, l'efficacité et la science.

Un monisme religieux, comme celui du P. Teilhard, justifie le monisme politique et social. Par contre, le constat d'un Univers inachevé et multiple, où doit intervenir la personne, mène à un pluralisme économique et social que Mounier — tout au moins à ses débuts — identifiait justement au personnalisme. En effet, si le respect des personnes n'est pas une formule, il suppose la reconnaissance de leurs diversités, de la pluralité de leurs expériences spirituelles, et aussi de leurs vies. D'autre part, c'est dans la multiplicité des

individus et des groupes que la liberté peut *jouer*; le fécond et dramatique pullulement des cités grecques ou italiennes s'oppose à la morne paix des empires. La « prise en bloc » de la connaissance et des sociétés modernes, saluée avec enthousiasme par le P. Teilhard, n'est qu'un effet mécanique de la science et de la technique. Si l'homme veut les utiliser à des fins de liberté, il lui faudra lutter à contre-courant pour assurer l'indispensable diversité des pensées et des vies.

Ainsi la critique du système du P. Teilhard permet de dégager un choix, et une action qui en sont à peu près l'antithèse. L'ancienne religion vient une fois de plus justifier le donné en lui donnant la dimension qui lui manque au regard de l'esprit humain : le Monde change, mais le vieil homme reste le même. Pourquoi ne pas envisager l'opération inverse ? aller jusqu'au bout de l'esprit nouveau : de la mutation spirituelle provoquée par l'intervention du Christ; reconnaître pleinement la transcendance de l'Esprit, la Liberté et l'individu, même si, pour cela, nous devions contester leurs produits. Au siècle de la bombe atomique, la divinisation de la bombe atomique est une réaction de primitif, incapable d'imaginer d'autres dieux que sortis de ses mains. Plutôt que sur le Monde, les chrétiens feraient mieux d'ouvrir les yeux sur la nouveauté de leur foi; elle est encore plus surprenante : les spoutniks, comme Marx ou Einstein, ne sont que les sous-produits,

bientôt démodés, de l'événement primitif, sur lequel probablement tout reste à dire. Présents ? — Qu'ils ne s'inquiètent pas; chaque fois qu'ils reviendront à cette source, ils le seront. Car les seuls signes qui ressortent sur la grisaille du Tout sont des signes de contradiction; nul ne contestera qu'au moment de la grandeur romaine les chrétiens ne fussent présents, pourtant ils n'étaient ni rhéteurs, ni proconsuls, ils furent seulement des témoins : des martyrs. Mais qu'il est bon de dormir au sein de la sphère maternelle, au lieu de se réveiller sur une Croix.

TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ
D'IMPRIMER



SUR LES
PRESSES D'AUBIN
LIGUGÉ (VIENNE)
LE 30 MAI
1963

D. L., 2-1963. — Éditeur, n° 2.140. — Imprimeur, n° 3.061.
Imprimé en France.

TEILHARD DE CHARDIN,
prophète d'un âge totalitaire

Le Père Teilhard est passé directement de la clandestinité des cahiers ronéotypés au grand jour de Paris-Match et des manuels scolaires. Autour de son œuvre, une véritable firme s'est constituée pour la publication de ses œuvres et la vulgarisation de sa pensée. Cette théologie autrefois suspecte prend des allures de théologie officieuse. Le progressisme chrétien peut se manifester, alors que l'intégrisme en est réduit à exhaler sa rancœur dans des feuilles aussi confidentielles que le fut l'œuvre du Père de son vivant. Mais cette bataille de la gauche et de la droite ecclésiastique ne laisse-t-elle pas de côté le véritable débat ? Cette pensée globale est-elle chrétienne ? Est-elle humaine ? La Sphère est-elle compatible avec la Croix ? Pour la première fois un homme libre de tout préjugé essaie de saisir la pensée du Père Teilhard, à travers ses œuvres comme à travers sa correspondance, et d'en dégager les véritables perspectives pour l'homme du XX[e] siècle.

DÉJA PARUS DANS LA MÊME COLLECTION :

Pierre Fougeyrollas
LA PHILOSOPHIE EN QUESTION

Emmanuel Mounier
INTRODUCTION AUX EXISTENTIALISMES

P. Fougeyrollas et G. Cohen-Seat
L'action sur l'homme :
CINÉMA et TÉLÉVISION

Docteur René Allendy
L'AMOUR

Roger Wybot
BOUILLON DE CULTURE

ÉDITIONS DENOËL

7,00 / 7,20 t.l.i.
6-63